Călin Popescu

Psaltirea națională

Călin Popescu

Psaltirea națională

Introducere în filologia celui mai longeviv text literar românesc



Pitești, 2017

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
POPESCU, CĂLIN
Psaltirea naţională : introducere în filologia celui mai longeviv text
literar românesc / Călin Popescu. - Piteşti : Mediaprint, 2017
Conţine bibliografie
Index
ISBN 978-606-94368-1-3

81

Această carte reproduce, cu mici retuşări, teza susţinută, în septembrie 2016, în cadrul Şcolii Doctorale a Facultăţii de Litere din cadrul Universităţii din Piteşti, sub îndrumarea a doi conducători cu o experienţă importantă în acest domeniu de graniţă: filologul clasicist prof. univ. dr. Petru Pistol (Universitatea din Piteşti) şi teologul ebraist pr. prof. univ. dr. Emilian Corniţescu (Universitatea „Ovidius” din Constanţa) – fără a căror răbdare, întreprinderea nu ar fi fost posibilă şi nu ar fi ajuns la bun sfârşit. Un sprijin important, pe parcursul pregătirii şi ca referent, l-a acordat şi eminentul lingvist, prof. univ. dr. Gheorghe Chivu (Universitatea Bucureşti).

O parte a cercetării a fost desfăşurată cu ajutorul unei burse POS DRU („Perform”, 159/1.5/S/138963), câştigate la o selecţie prezidată de dr. rer. nat. Marius Enăchescu, directorul Consiliului pentru Studii Universitare de Doctorat al Universităţii din Piteşti, şi desfăşurate sub conducerea prof. univ. dr. Marioara Abrudeanu, bursa conferind şi un stagiu la Institutul Tyndale House din Cambridge, Anglia, condus de reputatul biblist evanghelic Peter Williams, practicant al unui ecumenism onest – caracteristic, de altfel, pentru mediul academic din Cambridge.

Cele mai importante părţi ale lucrării, referitoare la ediţiile Antim şi Cornilescu, au fost prezentate la Conferinţele profilate pe filologia textelor biblice şi religioase, organizate de valoroşii profesori ieşeni Alexandru Gafton şi Eugen Munteanu, în 2014 şi 2015.

Volumul reprezintă rodul unei munci de cercetare şi de redactare într-o perioadă scurtă, faţă de importanţa şi complexitatea temei, şi trebuie privit, de aceea, ca un rezultat de etapă, ce poate fi obiectul unor revizuiri şi adăugiri viitoare.

Autorul

I. Introducere

Perioada primelor traduceri româneşti e cea a primelor versiuni ale cărţii biblice a *Psalmilor*. Începuturile limbii noastre literare se suprapun cu cele ale traducerii acestui text, „primatul *Psaltirii*” fiind justificat atât de necesităţile liturgice cât şi de cele didactice, de vreme ce, în epocă, Biserica deţinea monopolul pregătirii intelectuale şi al educaţiei şcolare (Teodorescu 1961: 497) – „altă dăscălie n-am învăţat decât *Psaltirea*” se scuza, în 1755, Rafail de la Hurezi, pentru greşelile sale tipografice[1].

I.1. Argument. O traducere mereu nesatisfăcătoare

Publicând cărţile de slujbă în româneşte, Coresi, Varlaam ori Dosoftei ofereau un „dar limbii române”. Ne-am putea întreba, pe de altă parte, dacă şi limba română a dat textelor bisericeşti tot ce le putea da. Sunt suficient de bune traducerile respective? Judecând după criticile primite, constant, de-a lungul timpului, s-ar părea că nu. Samuil Micu – Clain spunea, de pildă, în prefaţa ediţiei blăjene din 1795, des-

[1] G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, vol. I, Bucureşti, 1959, p. 197-198, *apud* Teodorescu 1961: 524.

pre *Biblia* de la Bucureşti (1688) că „s-au tipărit, dar cu foarte întunecată şi încurcată aşezare a graiului românesc şi mult osibit de vorba cea de acum obicinuită şi mai ales de graiul şi de stilul cel din cărţile bisericeşti care şi toate bisearicile româneşti se cetesc şi pentru aceea pretutindeni, tuturor şi de toţi easte cunoscut şi înţeles, cât acea tălmăcire a ceii *Biblii* mai pre multe locuri neplăcută urechilor auzitorilor easte şi foarte cu nevoie de înţeles, ba pre altele locuri tocmai fără de înţeles easte". Sursa problemei o reprezintă dificultatea de a oferi o traducere cu rigoarea cerută de importanţa textului şi, în acelaşi timp, cu o rezonabilă naturaleţe a limbii. „Aceasta easte pricina întunecărei întru unele locuri, că foarte anevoie easte luminat şi cu chiar înţeles, de pre o limbă a tălmăci pre altă limbă, nici un cuvânt adăugând şi ţinând idiotisimii limbii ceii dintâiu, că fieşte care limbă are osebiţi ai săi idiotisimi", mai arăta Samuil Micu-Clain, care, propunând noua variantă, asigura: „nu am vrut de la noi nici măcar un cuvânt cât de mic să băgăm în Sf. Scriptură, ci ne-a fost voia ca întru toate să rămâie întru curăţenia sa şi întru tot adevărul său, după cum este în cea elinească."

Problema se resimte totuşi la fel şi în 1914, când alt greco-catolic, Ioan Bălan, se plângea că tocmai *Biblia*, „o carte ca şi care nu se mai găseşte", nu respectă principiul „să nu traduci cuvintele, ci înţelesul": „Am auzit o acuză de la un pocăit…, că noi ascundem această carte de la ochii poporului. … prin faptul că părţile publicate sunt scrise într-o limbă aşa de întunecată, încât poporul nu le înţelege."

Gala Galaction[2] povestea, la rândul lui cum, elev fiind, şi-a cumpărat o *Biblie*, fascinat de eroii lui Israel, însă a trebuit să se lupte să desluşească înţelesul ei dumnezeiesc din „ciudăţeniile şi asperităţile unei limbi, alte decât aceea cu care

---

[2] Gala Galaction, *Cartea eternă*, în *Almanahul ziarelor Adevărul şi Dimineaţa*, 1937, p. 33, *apud* Cunescu 1969: 313.

mă deprinseseră Alecsandri, Negruzzi şi Eminescu”[3]. Versiunea sinodală curentă „avea o limbă românească greoaie şi stânjenitoare pentru lecturi îndelungate”, în timp ce o *Biblie* franceză l-a făcut, prin comparaţie, să realizeze „pe deplin măsura obscurităţii textelor româneşti”[4]: „Orice versiune românească a Vechiului şi Noului Testament ce ţi-ar cădea în mână, ţi se dovedeşte, de la prima cercetare, atât de inexactă, de confuză şi de barbară, încât ţi se taie orice nădejde că vei ajunge vreodată să înţelegi în limba ta ce au voit să zică *David* (subl. n.), Solomon şi ceilalţi”, mai spunea Gala Galaction[5], care şi-a început traducerea Vechiului Testament tocmai cu *Psaltirea* – cea mai dificilă de tradus, în ideea că dacă va reuşi, ca probă, cu *Psalmii,* cu celelalte cărţi îi va fi mai uşor[6].

Traducerea *Psaltirii* era cea care trezea cele mai multe nemulţumiri, de aceea şi Liviu Pandrea întreba revoltat: „Cum se face că textul românesc al *Psalmilor* este de multe ori obscur, ba chiar refractar, uneori, oricărui înţeles? … Recitind, rişti mereu să te întâlneşti cu nonsensuri şi formulări sfidând până şi cea mai elementară logică”.

---

[3] Totuşi, poetul naţional se revendica de la acea limbă, scriind în *Timpul*, la 14 august 1882: „Cărţile bisericeşti tipărite în Ardeal, în Moldova şi în Ţara Românească opresc procesul de diversificare şi de dialectizare a graiului viu; acesta primeşte prin cărţi o normă unitară în rostire şi în scriere oarecum, căci, printr-un instinct fericit, traducătorii şi scriitorii originali aleg ca model dialectul cel mai arhaic al românilor, cel vorbit în Ţara Românească şi-n o parte a Ardealului, căci la cel mai vechi din toate se puteau reduce, ca la un prototip, dialectele ce încercau a se forma atunci” (Eminescu 1985: 188). Era, de asemenea, la curent cu opera lui Dosoftei, de care era interesat, ca bibliotecar (*idem* 1989: 664) şi din care părea să se inspire uneori (Dinu 2007: 146).

[4] O experienţă similară era mărturisită şi de Dumitru Cornilescu, în corespondenţa sa.

[5] *Asociaţia fetelor creştine din lume*, în „Luceafărul”, mai 1920, *apud* Cunescu 1969: 313.

[6] Cunescu 1969: 321.

Nu e deci surprinzător să auzim acelaşi tip de remarci şi în anii mai recenţi. Bartolomeu Anania şi apoi Cristian Bădiliţă au criticat traducerile disponibile[7], propunând câte o nouă variantă – însă nici acestea pe deplin mulţumitoare, după cum vom vedea mai jos.

I.2. Demersuri anterioare care încadrează cercetarea de faţă

Ideea acestei cercetări pleacă deci de la întrebarea: cum e posibil ca o traducere cu o istorie atât de veche şi atât de folosită să provoace până azi asemenea obiecţii şi controverse? Pe de altă parte, cu toate că *Psaltirea* e cartea care a însoţit de la început limba literară a poporului nostru, studiul ei filologic are încă multe probleme de rezolvat[8]. Filiaţiile ediţiilor succesive ale textului nu sunt nici pe departe lămurite, iar despre traduceri s-au făcut şi se fac frecvent afirmaţii eronate ori incomplete[9].

Însăşi ideea unei analize în diacronie a traducerilor biblice e una relativ nouă la noi. Există totuşi şi alte demersuri anterioare, care nu s-au rezumat doar chestiuni punctuale în legătură cu aceste traduceri, iar ele circumscriu oarecum cercetarea noastră, ajutând la definirea ei prin raportarea la întreprinderile precedente.

În problematica noastră s-au făcut atât incursiuni strict filologice, din perspectiva istoriei literare sau cu abordări

---

[7] Mai categoric, Bădiliţă includea Psalmii în categoria traducerilor biblice româneşti care sună a „poeme suprarealiste” (Bădiliţă 2004b: 18).

[8] „E dificilă stabilirea filiaţiunii între cele 91 ediţii tipărite între 1508-1830” (Teodorescu 1961: 327).

[9] Vezi chestiunea amintită şi exemplificată de Moraru (2001: 38).

sintetice, generale, cât şi incursiuni teologice (Ioan Bălan a întreprins o astfel de cercetare, la începutul secolului XX, de pe poziţiile greco-catolice, iar în ultimii ani, au apărut încă două la fel de angajate confesional – una neoprotestantă, semnată de Emanuel Conţac, plus una ortodoxă, de Anton Savelovici). De regulă analizele textului biblic, în ciuda titlului general, se axează pe câte un fragment: pentru cercetarea lui Conţac „*Biblie*" a însemnat Noul Testament; pentru Veronica Olariu, *Facerea* şi *Iosua Navi*; iar Ioan-Florin Florescu îşi face cercetarea aplicativă pe cartea *I Paralipomena*. Întreprinderea noastră se concentrează, din motivele amintite, asupra *Psalmilor*.

La istoria textului biblic românesc s-au adus multe contribuţii de luat în seamă, sub formă de articole în reviste teologice sau de studii literare, uneori prilejuite de aniversări ale ediţiilor biblice, alteori axate pe câte un aspect particular. Cu excepţia studiului bibliografic al lui Barbu Teodorescu, ele nu sunt interesate însă de *Psaltire* în special. Alteori, ele urmăresc *Psalmii*, dar numai ca parte a istoriei textului biblic original sau sunt scrise cu prea mult timp în urmă – din ambele motive, astfel de cercetări sunt incomplete în raport cu cerinţele temei noastre.

Al. Andriescu face, în *Psalmii în literatura română* (2003), o analiză a primelor versiuni, de la *Psaltirea* Scheiană, la *Biblia* de la Bucureşti. Aceasta conţine şi multe comparaţii textuale, dar totul gravitează în jurul *Psaltirii* versificate a lui Dosoftei, căreia îi acordă cea mai multă atenţie – într-atât încât *Psaltirea* în proză a aceluiaşi autor este ignorată – mai sunt analizate, totuşi, versiunile versificate ale lui Teodor Corbea şi Ion Prale. Pe de altă parte, studiul se opreşte la nivelul rezultatului traducerii, ca fapte ale limbii române (astfel încât îşi permite, de pildă, şi afirmaţia neverificată că Dosoftei şi-ar fi tradus *Psaltirile* doar din slavonă). Studiul lui Andriescu se mai axează şi pe influenţele şi ecourile *Psalmilor* (mai ales cei

dosofteieni) în literatura română, trecând prin cronicari, Cantemir, I. Heliade Rădulescu, Eminescu, Macedonski, Arghezi, Sadoveanu, V. Voiculescu, Blaga, Șt. Aug. Doinaş, analiza *Psalmilor* reprezentând de fapt doar o introducere pentru această cercetare.

Lexicologia biblică românească (2008) a lui Eugen Munteanu e o culegere de studii diverse, circumscrise domeniului filologiei biblice româneşti. Ca şi la alţi autori, interesul maxim îl suscită perioada anterioară *Bibliei* de la 1688, mai ales secolul al XVII-lea, al „marilor traduceri religioase". Genul de abordare interlingvistică e apropiat de cel al întreprinderii noastre (făcând studii de calcuri, corespondenţe cu „limbile de cultură" care au modelat-o pe a noastră şi *secţiunile* în straturile succesive de traduceri[10]), dar el are alte scopuri şi se înscrie pe o altă orbită, mai largă, care o atinge doar tangenţial pe a noastră – putem folosi, în ariile de maximă competenţă, doar unele încadrări de ansamblu şi unele cristalizări de detalii. Lipsesc însă abordările frontale şi judecăţile de valoare în studiul pasajelor (de obicei, toate rezolvările disponibile sunt tratate drept succese), care nu e dus până la capăt. Se preferă în schimb conceptualizarea, sinteza, structurarea, inclusiv cea istorică. Pe de altă parte, atât studiile de lexicologie, cât şi articolul *Tradiţia biblică românească. O privire sintetică* (2012), tratează *Psaltirea* în mod separat doar în perioada primelor traduceri – după aceea, nu se mai pune în evidență caracterul cvasiindependent al acestei cărţi biblice (deşi Munteanu are un studiu extins şi despre *Cântările lui Moise*, care însoţesc de regulă *Psaltirea* – negli-

[10] Întâlnim astfel de pasaje și la Alexandru Gafton, în *După Luther*, dar mai puțin relevante pentru tema noastră, întrucât autorul face rareori referire la *Psalmi*. În continuarea din 2012, *De la traducere la norma literară*, acesta mai abordează şi problema delicată a alegerii sursei traducerii dintre numeroasele variante de manuscrise disponibile şi a consecinţelor acestei alegeri.

jate însă de cercetarea de faţă). Istoria sa a *Bibliei* româneşti e totuşi adusă la zi, chiar dacă nu acordă multă atenţie diferenţelor de detaliu dintre ediţiile secolului al XIX-lea, iar partea despre „filiera" britanică, cu tot efortul evident de documentare, nu pare să fi avut acces la toate datele utile.

Teza lui Ioan-Florin Florescu, *Literalism şi traducere liberă în tradiţia biblică românească*, realizată tot sub coordonarea lui Eugen Munteanu, are un stil oarecum apropiat, şi o ţinută ştiinţifică remarcabilă. Şi ea abstractizează traductologia biblică, pe care o consideră total independentă de teologie. Abordează, oarecum eclectic, teme numeroase, în care reuşeşte să aducă elemente noi. Observă în mod just problema confuziei surselor în domeniul traducerilor biblice românești (2011: 166) şi scoate în evidenţă practica „adaptărilor culturale" (*ibidem*: 146), „procedeu frecvent întâlnit"[11], inclusiv în redarea instrumentelor (*ibid.*: 151-2) menţionate în *Psalmi*, precum şi condiţionările politice ale unor traduceri, precum *împărat* – царь în loc de *crai* – краль (*ibid.*: 154-9). Autorul propune şi o periodizarea a traducerilor, axându-se însă mai mult pe primele perioade. Ne-a fost utilă cercetarea sa istorică asupra utilizării *Bibliei* de la Frankfurt în secolul XVII-lea, dar am luat act cu reţiere de teoria sa pro-husită în legătură cu Tetraevanghelul de la Sibiu. E de reţinut, pe de altă parte, şi ascuţita sa critică a noţiunii „transferului de sens" de la traductologul UBS Eugene Nida – în care vede o justificare a manipulării textului în scopuri prozelitiste.

Psaltirea. Însemnări bibliografice, de Barbu Teodorescu, are ca principal merit sesizarea vieţii independente şi a importanţei speciale a acestei cărţi, în spaţiul românesc: între 1508 și 1830, ea cunoaşte cele mai multe ediții tipărite (91) –

[11] „În multe cazuri, traducătorul întreprinde cu bună știință astfel de adaptări. De la Coresi, Biserica ia peste tot locul poporului ales" (Florescu 2011: 146).

autorul trece în revistă şi o serie de explicaţii, ce ţin de utilitatea ei complexă. Inventarul întocmit cuprinde şi *Psaltirile* slavoneşti, de la cea mai veche de pe teritoriul nostru (cea a lui Branco Mladenovici, descoperită de Odobescu la Bistriţa), la cea mai veche cu dată certă, copiată pe teritoriul nostru (în 1470, de către monahul Casian de la Putna, din porunca lui Ștefan cel Mare), până la ultima – cea bucureşteană din 1745. Cu privire la *Psaltirile* româneşti, se face nu doar o analiză a răspândirii, ci şi una a contextului – în mare parte, fiind vorba de o sinteză, studiul se bazează pe investigaţiile altora –, etapă cu etapă, urmărindu-se şi activitatea centrelor tipografice de tradiţie, precum Râmnic, Blaj sau Sibiu, fără a intra în detalii privind filiaţiile ediţiilor succesive. De asemenea, sunt ignorate versiunile din afara tradiţiei ortodoxe.

Studiul protopopului Ioan Bălan, *Limba cărţilor bisericeşti*, are meritul unei abordări interdisciplinare, filologico-teologice, însă este circumscris viziunii confesionale greco-catolice (pe alocuri, pare destinat uzului intern, pentru edificarea enoriaşilor). Conform acestei viziuni, Blajul este considerat „Betleemul" românesc, iar versiunea lui Samuil Micu de la 1795 este, desigur, „cea mai bună *Biblie* românească". Deşi recunoaşte şi la aceasta unele neajunsuri, ele sunt nesemnificative faţă de „munca titanică" din spatele ei. Spre comparație, ediţia 1688 este doar o nereuşită, o culme a exceselor elenofone. Predecesorii Dosoftei sau Coresi erau, pentru Bălan, nişte greci, ba chiar complet neştiutori de română, doar aceasta explicând „construcţiunile cu totul străine de firea limbii noastre" pe care le găseşte la ei (1914: 106). Mai grav, înaintea lor, în urma unor intervenţii forţate, românii s-au abătut de la firescul latinei creştinismului lor primar (Bălan 1914: 72), cu urme până în primele traduceri, rătăcind spre cultura slavonă, pe care o minimalizează, şi astfel ajungând să folosească o limbă nepotrivită ca „sintaxă, gramatică şi vocabular" (Bălan 1914: 101). Apreciază totuşi

obiectivitatea unui ortodox, Filotei al Buzăului, faţă de calităţile *Bibliei* din 1795, şi îl judecă şi el cu îngăduinţă. În schimb, e acid faţă de Andrei Șaguna, desconsiderându-i *Biblia* acestuia de la Sibiu. Lucrarea apare înainte de *Biblia* sinodală din 1914, într-o perioadă de schimbări lingvistice. Critică, pe acest plan, şi activitatea „Societăţii britice", luând de asemenea distanţă faţă de prozelitismul protestant din secolul al XVI-lea. Totuşi îi atribuie acestuia, mai degrabă decât Ortodoxiei, începuturile limbii noastre literare, deşi, atunci când aminteşte de traducerile biblice de pe alte meleaguri că tălmăcirea Scripturii a fost pretutindeni un fenomen firesc, care nu putea avea nevoie de impulsul husit. Nici Bălan nu se ocupă de *Psaltire*, separat, ci de *Biblie* în general, alături de alte cărţi de predici sau liturgice – apreciind în acest domeniu contribuţiile unor Antim şi Damaschin –, revendicându-se şi de la imnografii bizantini. Tot în „tabăra" greco-catolică, Remus Mircea Birtz s-a ocupat, mai nou, de istoria traducerilor de *Biblii* şi *Psaltiri*, fără aceleaşi accente polemice, dar şi fără a coborâ la studii de caz. El dovedeşte o documentare amănunţită şi adusă la zi în privinţa activităţii Societăţii Biblice Britanice în România.

Dilemele fidelităţii, de Emanuel Conţac, propune tot o abordare filologico-teologică, dar din perspectivă neoprotestantă, deşi cu intenţia unei deschideri interconfesionale – apelând la giranţi precum Francisca Băltăceanu, Cristian Bădiliţă şi Eugen Munteanu. Lucrarea face un istoric al ediţiilor biblice – scoţând în evidenţă influenţa şi superioritatea spirituală a Apusului: *Bibliile* ortodoxe au fost târzii şi dependente de altele, dacă nu de-a dreptul „furturi" (precum cea a lui Șaguna). În partea analizelor de text, studiază expresii greceşti pe care versiuni „britanice" (pe care el le clasifică drept „ediţii protestante" deşi la unele au contribuit ortodocşi mai liberali, precum Nitzulescu) le traduc diferit, în virtutea tradiţiei doctrinare diferite. Deşi a constituit o teză de doctorat

doar în filologie, vrea să demonstreze că „orice traducere a *Bibliei* are un profil teologic” (Conţac 2011a: 22) şi face deci apel la multă teologie, din multe unghiuri, majoritatea excedând obiectul cercetării noastre, fiind concentrate pe traducerea Noului Testament. Face şi disocieri discutabile, neargumentate – de pildă, revendică pentru protestantism aproape orice, de la *Septuaginta*, întrucât a fost publicată la Frankfurt[12], până la sexul feminin al unui personaj biblic (în ideea că nedreptatea faţă de femei ar fi o marcă a Ortodoxiei). După standardele proprii, demersul e ecumenic, însă la un penticostal sună strident criticile (deşi repetate şi de unii cercetători ortodocşi) la adresa operei şaguniene, şi descrierea ierarhilor într-un registru nereverenţios, prezumând nesinceritatea lor. Ca şi altele din acest domeniu, cercetarea e una selectivă. Totuşi, însuşi efortul ridicării polemicii la nivel ştiinţific poate fi apreciat ca un pas către dialog[13].

Pr. Anton Savelovici abordează[14] se ocupă aproape de aceleaşi teme, dar dintr-un punct de vedere opus. Abordarea sa în chestiunile interconfesionale este, prin stricteţea ei, fără relevanţă pentru cineva din afara Ortodoxiei. Preocupat în special de cazul Cornilescu, îi reproşează acestuia că „a părăsit Biserica.” În ce calitate poţi face aceasta, odată ce acela şi-a ales singur alt drum? Cercetarea sa are meritul observaţiei că ediţia Rahlfs a Septuagintei nu poate fi luată drept un reper obiectiv de ştiinţificitate. Totuşi, autorul îi atacă şi pe profesorii ortodocşi de ebraică – poziţionându-se oarecum el

---

[12] Chiar dacă *Psaltirea* ei păstrează catismele şi stările din tipicul răsăritean.

[13] Mai obiectiv este articolul aceluiași autor din *Studii Teologice*, *Tradiţia biblică românească* (2011), unde păstrează totuși aceeași clasificare, a „*Bibliilor* protestante” cu traducători ortodocși. În articol nu face însă studii de caz.

[14] În *Textul Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă Română* (2012) – retipărire a unei teze de doctorat chiar la domeniul „Teologie fundamentală”, adică dogmatică.

însuşi la limita ramurii academice a Bisericii. După logica sa, a omniprezentelor „implicaţii dogmatice”, neajunsurile *Bibliei* ortodoxe actuale, despre care nu vorbeşte, ar fi trebuit deja să fi compromis Ortodoxia definitiv. Colaborator la *Biblia* jubiliară Anania 2001[15], le face procese de intenţie lui Cornilescu, dar şi lui Gala Galaction (care şi-au făcut traducerile „din orgoliu”), în timp ce despre ediţia Septuagintei NEC, are de spus că „Biserica nu a cerut-o”. Dincolo de buna perspectivă istorică asupra traducerilor biblice străine şi româneşti, în analiza sa filologică se axează doar pe diferenţele dintre cele ortodoxe şi cele britanice – unele, inventariate anterior de Pr. Petre David.

Teza de doctorat[16] a episcopului Teodosie Snagoveanul (Macedon Petrescu) are un stil irenic, potrivit unui cleric, fără accente polemice sau critice, ci descriptiv, bazat pe temeiuri comune. Recapitulează istoria principalelor versiuni-sursă, a traducerilor româneşti (până în secolul XVII) şi celor occidentale, mai influente. Merită menţionată pentru câteva comentarii sclipitoare citate în analiza elementelor de context: faună, floră, instrumente, utilizare în cult, evenimente istorice menţionate ori subtilităţi morale ale textului *Psalmilor*[17]. Cu un orizont circumscris mediului ecleziastic, teza citează autorități spirituale (inclusiv sfinţi asceţi) şi e preocupată de încadrarea *Psaltirii* în predică şi cateheză, remarcând în mod corect şi rolul ei special din acest punct de vedere – aspectul, vom observa mai jos, este de altfel unul decisiv, atunci când s-ar pune problema unor schimbări de fond aduse corpusului consacrat.

---

[15] Cu note și sugestii (Anania 2001a: 2118).

[16] *Cartea Psalmilor şi importanţa ei în viaţa pastoral-misionară a Bisericii* (1999).

[17] Despre David, de pildă, se arată că lupta împotriva lui Goliat fără arme, pentru ca Dumnezeu să fie Cel care învinge prin el, potrivit judecăţilor Lui (Teodosie 1999: 341).

I.3. Caracterul interdisciplinar al temei

Lucrarea de faţă îşi propune să aducă o contribuţie într-un domeniu încă insuficient conturat în România, în comparaţie cu filologia biblică occidentală. Pe de altă parte, să ajute la munca de pregătire a terenului pentru o viitoare revizuire a *Psalmilor Bibliei* ortodoxe – în ciuda câtorva încercări recente, lipsa unei astfel de etape prealabile (studiul în context al principalelor ediţii care au marcat istoria acestui text, şi a ecourilor lor) a fost una din cauzele nereuşitei, până acum, în a realiza o versiune actuală şi în acelaşi timp reprezentativă a *Psaltirii* noastre ortodoxe româneşti.

În problema raporturilor dintre filologie şi teologie, există două tipuri de abordări ale traductologiei biblice, amintite de Bartolomeu Anania, care spune că„filologia trebuie să-i fie restituită teologiei" (Anania 2001b: 36), convins că „o traducere a *Bibliei* întru totul corectă nu poate fi decât ortodoxă"[18] şi că, de aceea, „cel ce traduce *Biblia* trebuie să-şi asume libertatea lui Dumnezeu care a insuflat-o" – spre deosebire de un Dumitru Cornilescu, care, dimpotrivă, „a pornit de la o doctrină şi pe baza ei a nuanţat un text" (*ibid.* 29, 34). Doar că, pe de altă parte, protestanţii cred invers decât Anania: după ei, *Biblia* e protestantă! E aşadar o iluzie că filologia ar putea fi un arbitru neutru în gâlceava traducerilor partizane ai *Bibliei.*

Ioan-Florin Florescu îi dă dreptate lui Eugene Nida, care întreba: „Mai bun, mai corect pentru cine?" susţinând deci că

---

[18] „Pentru că vechile texte autoritative sunt ele însele ortodoxe" (Anania 2001b: 33). Dar despre Textul Masoretic se poate spune oare acest lucru?

cercetarea traductologică nu şi-ar permite un răspuns ancorat confesional (Florescu 2011: 8). Considerăm însă că însăşi onestitatea cercetării ne obligă să definim contextul la care o traducere se raportează, din punctul de vedere al publicului-ţintă, al surselor, al criteriilor şi al metodei. Filologia poate funcţiona mai sigur raportându-se la aceşti parametri – iar, în spaţiul românesc, o abordare a temei noastre din punctul de vedere ortodox este una, istoric şi statistic, perfect legitimă. Această afiliere nu exclude deschiderea faţă de alte tradiţii, ci dimpotrivă, tocmai ea îi dă şi consistenţa necesară.

În domeniul filologiei biblice româneşti pare că există un moment de ruptură. Pe perioada de dinainte de 1688 – cel mult până la 1795, mai ales pentru cercetătorii catolici – se concentrează o literatură vastă, cât pentru o întreagă disciplină. Perioada de după, cea mai relevantă pentru problematica textului actual – este ignorată de unii cercetători ca ieşind, oarecum, din sfera filologiei academice uzuale. Studiul filologic al Scripturii se opreşte de multe ori (ţinând cont de scopurile şi mijloacele lui curente) acolo unde aceasta iese de sub influenţa slavă, pentru a intra sub cea greacă, la sfârşitul secolului XVII (şi ulterior, în secolul XX, să intre şi într-o dependenţă faţă de ebraică). În schimb, perioada de după secolul XVIII este preferată de alţi cercetători, care o tratează dintr-o perspectivă diferită, partizan-teologică. Teologia ortodoxă nu cuprinde, totuşi, printre discipline ei, studiul traducerilor scripturistice. Disciplinele teologice se întâlnesc doar tangenţial cu domeniul, studiind mesajului versiunilor originale, greacă şi ebraică (eventual cu precizări privind legitimitatea surselor), şi, în plus, propunând o imagine de ansamblu a relaţiilor interconfesionale (definite, în parte, pe textul Scripturii), în istorie şi în prezent. Nedublată de filologie, perspectiva teologică cade uşor într-un anumit schematism al abordării textului biblic – redus la sursele greacă şi

ebraică[19], separat de evoluţia versiunilor româneşti. Fără o raportare la tradiţia confesională, filologia biblică este însă şi ea incapabilă să sesizeze resorturile şi mobilurile anumitor demersuri culturale şi lingvistice.

În spaţiul ortodox, problema textului biblic este, teoretic, una de traductologie greacă (în virtutea cutumelor şi a datelor istorice ecleziastice). Pentru români, ea are însă implicaţii mai largi – ţinând de contactele noastre interculturale de-a lungul istoriei: în acest context, acelaşi temei pentru încrederea în *Septuaginta* (a fost girată de Sfinţii Părinţi ai Bisericii) susţine un respect similar şi pentru cultura religioasă slavă, mai ales pentru *Psaltirea* slavonă.

[19] Abordările unor Bădiliţă şi Mihăilă se deosebesc foarte mult de cele ale unor filologi de tip clasic, care îşi limitează interesul la perioada anterioară momentului 1688.

II. Epoca pregătitoare – până la *Biblia* de la Bucureşti

II.1. Scurtă istorie a *Psaltirii* slavone*

Întrucât este îndeobşte stabilit că primele noastre traduceri au fost făcute din slavonă – iar influenţa versiunii clasice în această limbă avea să fie constantă la noi, credem că trebuie să plecăm de la o prezentare istorică a acestui prim text sursă – o temă de altfel destul de puţin studiată[20].

Cele mai vechi mărturii despre autorul traducerii slavone a *Psaltirii* le găsim în *Viaţa lui Metodiu* şi *Viaţa lui Constantin* (Chiril) – prima, datând de la sfârşitul secolului al XII-lea. Ultima, puţin mai recentă, aminteşte doar că apostolul slavilor a făcut traduceri biblice, pe când *Viaţa lui Metodiu* spune mai clar că ceea ce a tradus Chiril din *Vechiul Testament* a fost

---

* Conţinutul acestui capitol a mai apărut, ca prefaţă, în *Psaltirea slavonă*, Mediaprint, Piteşti, 2015 (Călin Popescu, *Scurt istoric al Psaltirii slavone* , pp. v-xvi).

[20]Autoritatea *Septuagintei* decurge în primul rând din faptul că a fost destul de bună pentru Patristică (şi Noul Testament), La fel, versiunea slavonă a *Psaltirii* se dovedeşte şi ea de încredere, alături de sursele antice, datorită autorului ei.

Psaltirea, partenerul său fiind cel care a completat traducerea – din greceşte[21].

Chiar şi un sceptic precum Henry Cooper admite, în lucrarea sa, *Slavic Scriptures*, că *Psaltirea* slavonă păstrează forma chirilo-metodiană (Cooper 2003: 84). Stabilitatea impresionantă a textului ei e explicată prin tălmăcirea cu simţ poetic şi prin întrebuinţarea constantă în Biserică. Ea va fi fost tradusă, iniţial, pentru necesităţile de cult ale comunităţii chirilo-metodiene, care urma o tradiţie monahală. Astfel, ea putea fi reprodusă, la nevoie, chiar şi din memorie, atunci când comunitatea avea să fie persecutată şi expulzată din Moravo-Panonia.

Ceea ce *Viaţa lui Metodiu* arată este acceptat de toată lumea ştiinţifică: *Psaltirea* păstrată de tradiţia biblică slavă este, ca şi primele manuscrise ale *Evangheliilor*, legată de primul strat al traducerilor în această limbă, cel chirilo-metodian. Cea mai veche *Psaltire* slavonă păstrată este *Psalterium Sinaiticum*, datând de la sfârşitul secolului al X-lea şi începutul secolului al XI-lea, deci de la un secol după moartea lui Metodiu. Este scrisă în alfabetul glagolitic – considerat şi el, de cei mai mulţi slavişti, anterior celui chirilic, care a fost mai degrabă un fenomen bulgar, dezvoltat abia de Şcoala de la Preslav. *Psalterium Sinaiticum* se numără printre cele şapte cele mai vechi monumente slavone în alfabet glagolitic (Matthews 1950: 474) – sau nouă, daca se pun la socoteala şi alte fragmente mai mici (Schenker 1995: 189). Şi acest manuscris este inclus în categoria recenziilor bulgare, copiate şi revizuite de slavii sudici în timpul primului imperiu bulgar, dar particularităţile sale lingvistice sunt din cele mai arhaice, chiar şi pentru secolul XI (Matthews 1950: 476, 478). Probabil, călugării slavi vizitau Sinaiul din când în când, şi aşa manuscrisele au putut ajunge la Mânăstirea Sf.

[21] „Înainte, el (Metodiu) tradusese împreună cu Filosoful doar *Psaltirea*, *Evangheliile* şi cu *Apostolul*” (*Vita* 1976: 89).

Ecaterina (Cooper 2003: 95), unde a fost găsită prima parte, cea mai importantă, constând din 177 foi, în 1850 – la care a fost adăugată, în 1968, o completare, ambele fragmente fiind publicate în facsimil în 1971[22].

Din secolul XI mai sunt cunoscute încă două manuscrise: *Psaltirea Sluck*, în alfabet chirilic, acum pierdută, dar publicată în 1868 (conţinea doar 5 foi, cu Psalmul 118), şi *Psaltirea Byčkov*, tot chirilică, împărţită între biblioteca din Sankt Petersburg şi Mânăstirea Sf. Ecaterina, şi publicată în 1978 de către Altbauer si Lunt (Schenker 1995: 207). De asemenea, din secolul al XII-lea există redacţiile arhaice *Psaltirea Pogodin* (bulgărească) şi *Psaltirea Bologna* (macedoneană)[23] – se mai păstrează alte două recenzii şi din secolul al XIII-lea.

Psaltirea este singura carte a Vechiului Testament care a supravieţuit integral în versiunea chirilo-metodiană (Matthews 1950: 475) – alături de ea, mai erau copiate atât de intens doar *Paremiile* şi celelalte fragmente utilizate în slujbele bisericeşti.

Deşi monumentele limbii slavone bisericeşti vechi sunt puţine, slavona bisericească, chiar cu o varietate mare a influenţelor locale, a fost perpetuată prin numărul considerabil de manuscrise. Încă de la apariţia sa, în secolul al XVIII-lea, domeniul slavisticii s-a confundat cu cel al filologiei biblice, căci *Psaltirea* a fost cel mai copiat text al lumii slave. Începând cu *Psalterium Sinaiticum* şi până în secolul 17, când *Biblia* este tipărită la Moscova, 4.500 codici păstrează texte vetero-testamentare, dintre care 4.000 cuprind *Psalmii* – prin

[22] De Altbauer (unul din cei care face şi datarea lor) – comparând textele, am putut observa că vorba de aceeaşi *Psaltire* slavonă cu cea de astăzi, în afara unor detalii formale, legate de evoluţia lingvistică.

[23] Acestea trei sunt apropiat atât de vechii codici sinaitici cât și de cele două *Psaltiri* sârbești: – București 1346 (Branko Mladenovici) și München 1385 (Lunt 1976: 257).

copierea lor atât de frecventă era normal să se păstreze forma dată de slavii sudici (Schenker 1995: 201). Nu circulau doar *Psaltiri* destinate cultului, ci şi forme „explicate”, împănate cu comentarii patristice, sau produse didactice – ca manuale de citit şi scris pentru şcolile medievale. Dintotdeauna, *Psaltirea* s-a folosit permanent în biserici (*ibidem*: 206), dar *Tipiconul*, răspândit din secolul XIV şi devenit universal în lumea ortodoxă în secolul XV, o aşază definitiv şi oficial chiar în centrul cultului (Cooper 2003: 110-4, 122-4).

Numeroasele copii biblice rămase fac din limba slavilor o *lingua franca* sau κοινή διάλεκτος în Răsăritul creştin – ea era, de altfel deja o limbă internaţională, înţeleasă atât în Moravia, cât şi de către bulgari. Iar cultul în slavonă avea să fie liantul amalgamului etnic al celui de al doilea Imperiu (româno-)bulgar (Cooper 2003: 104).

Psaltirea trece prin succesiunea redacţiilor chiriliană, chirilo-metodiană, metodiană, circum-metodiană, din Ohrid, din Preslav, apoi inter-imperială, parcurgând circa 500 de ani înainte de primul ei recenzor cunoscut: Părintele Ioan de la Marea Lavră, ajutat, se pare, de Avva Iosif (cu discipolul Metodie), Isaia Serski, Zaheu Filosoful şi discipolul acestuia, Gabriel – recenzia lor datând din a doua jumătate a deceniului 1330-1340 (*ibidem*: 110, 213).

Urmează apoi încă două redacţii în Bulgaria secolului al XIV-lea, datorate, probabil, unor atonişti. Una este *Psaltirea* de la Norov, cealaltă, *vtoraja* sau *novaja pravlenaja redakcija*, se regăseşte în *Psalmii* copiaţi după 1337, în linia *Psaltirii* de la Şopov, şi reapare puţin mai târziu, în *Psaltirea* de la Kiev (1397) – începând cu Psalmul 31 (*ibid.*: 112, 214). Era vorba, totuşi, de actualizări ale limbii, vocabularului, formei cuvintelor, formelor verbale, modul de folosire a cazurilor şi a regulilor sintactice grecizante. Modificările constau, de regulă, în câte o particulă în plus sau în minus, câte un cuvânt înnoit. În secolul XIV, bulgarii îşi permiteau să corecteze din

variantele aflate în circulaţie, pe baza confruntării cu textul grecesc, chiar dacă mai slavizau anumite calcuri greceşti sau, pe de altă parte, „chirilizau”, adică păstrau unele expresii arhaice, pentru originea lor venerabilă. Ajustările nu erau, totuşi, de substanţă: slavona bisericească a *Psaltirii* e înţeleasă până astăzi de popoarele slave, chiar dacă nimeni nu contestă (*ibid.*: 90), cum am spus, că ea ţine de o perioadă anterioară Şcolii de la Preslav.

Intrând într-o epocă predominant rusă a manuscriselor slavone, textele biblice încep să varieze ceva mai mult, dar nu pentru că Rusia kieveană ar fi fost înclinată spre traduceri noi (*ibid.*: 121): dimpotrivă, expresiile bulgăreşti, cu pedigree-ul lor chirilian, chiar dacă sunau ciudat sau străin (asta le adăuga mister şi demnitate), rămâneau suficient de inteligibile. Traducerile biblice au fost preluate de vechii ruşi, dar şi de români, după ce trecuseră printr-o etapă de slavonizare şi de eliminarea grecismelor din vocabular, în paralel cu o grecizare a sintaxei (*ibid.*: 114). De la ruşi, textul *Psaltirii* avea să se întoarcă în Balcani în formatul tipărit, patru secole mai târziu. După căderea capitalei bulgare Târnovo în 1393 (urmată de Bizanţ în 1453, şi de sârbi în 1459), scribii sârbi, ruşi, români şi atoniţi au început să copieze textele slavone fără să-şi mai permită vreo îmbunătăţire ale manuscriselor. Înainte, pentru bulgari, *Biblia* grecească era întotdeauna primul reper în materie de acurateţe, pe când textele biblice slavone, erau, teoretic, mereu pasibile de revizuiri în funcţie de ea. De acum însă, apare tendinţa rusească de a proteja corpusul biblic împotriva oricăror modificări, definitivând forma de traducere existentă (*ibid.*: 129), iar *Psalmii* devin cea mai conservatoare carte biblică.

La sfârşitul secolului al XIV-lea (*ibid.*: 123), bulgarul Ciprian, ajuns mitropolit al Kievului (contribuind, printre altele, la impunerea în ţinutul Rusь a *Tipiconului*), aduce cu sine *Psaltirea Norov*, pe care o copiase la Muntele Athos. Sub

influenţa *Bibliilor* deja tipărite de Occident (Guttenberg scosese *Vulgata* din 1450), ruşii îşi completează primul lor codice biblic, în ultimul deceniu al secolului al XV-lea. Arhiepiscopul de Novgorod, Ghenadie Gorozov, centralizează textele biblice existente în mânăstiri, adaugând traduceri (după *Vulgata*) acolo unde constata lipsuri. Printre cărţile pe care le include, la 1499, în colecţia sa, cunoscută drept „*Biblia* de la Novgorod”, se aflau *Psalmii* în vechea versiune chirilo-metodiană[24], mai precis, *Psaltirea* din Norov (Cooper 2003: 127), cu o uşoară şlefuire rusizantă – versiune ce va fi preluată de toate *Psaltirile* ulterioare.

După alcătuirea *Bibliei* lui Ghenadie, versiunea greacă nu mai era socotită, conform concepţiei sud-slavice, întotdeauna superioară, ci, pe fondul noii situaţii politice, acum versiunea slavonă ajunge să fie privită ca inviolabilă, împreună cu celelalte scrieri sfinte ale slavilor: *Tipiconul* şi slujbele (*ibid.*: 124, 141). Crearea unui codice îi creează, ca şi tiparul, în Occident, un anumit prestigiu *Cărţii* Sfinte. De aceea, revizuirile încercate de către Maxim Grecul în 1519, sunt, la început, respinse şi vor trebui să aştepte cel puţin un secol ca să fie reevaluate şi folosite. Prima *Biblie* slavonă tipărită, cea de la Ostrog (în nord-vestul Ucrainei actuale), foloseşte, în 1581, textul lui Ghenadie, confruntat cu versiunea greacă (deşi ştim că la Ostrog era disponibil şi textul ebraic) în părţile unde Codicele ghenadian se folosise de *Vulgata*. Se mai modifică unele forme de cuvinte, câte un pronume personal, şi apar şi unele schimbări de punctuaţie. Pentru împărţirea în versete, ambele versiuni apelează însă la *Vulgata* – norma impusă de ele lăsând urmări până astăzi. *Psaltirea*, în continuare cea mai conservatoare carte biblică, rămâne aceeaşi ca în ediţia Ghenadie, dat fiind că era folosită în liturghie şi slujbe, unde nu se acceptau modificări.

[24] Alexeev 1995: 29-30.

Încă şi mai conservatoare este versiunea inclusă în *Biblia* din 1663 numită „prima tipărită” (întrucât era prima tipărită *la Moscova*). Conjunctura profundei crize ecleziastice, cu patriarhul Nikon demisionar şi cu perspectiva unei eventuale respingeri de către masa de credincioşi suspicioasă şi predispusă la schismă, făceau imposibile orice schimbări de traducere. Se folosesc însă revizuirile propuse de Maxim (*ibid.*: 143-4), care prin vechime, deveniseră în sfârşit acceptabile: era vorba în principal de schimbarea formei mai arhaice a aoristului cu mai clarul perfect compus, cum se vede în *Psaltirile* mai recente, de tranşarea câtorva forme verbale comune ambigue şi de rusizarea unor forme gramaticale ale slavonei bisericeşti. Se mai elimină anumite elemente de culoare ucraineană specifice versiunii Ostrog şi se înlocuieşte, cu această ocazie, ierul *ъ* cu mai pregnant pronunţatul *o* – modificare ce se impune pentru viitor. *Psaltirea* cunoaşte o evoluţie pur lingvistică, cu diferenţe lexicale neimportante: doar trei sinonime schimbate, în 79,14, 91,10/11 şi 103,36/35 [25]. Acestea vor rămâne şi singurele diferenţe evidente între versiunea lui Ghenadie şi *Psaltirea* slavonă actuală.

Ediţia *Bibliei* slavone autorizate de Biserica Ortodoxă Rusă se definitivează în 1751, în urma unei mişcări de revizuire iniţiată prin ucazul din 1712 al ţarului Petru, apoi realizată, cu întreruperi, de către şase comisii succesive. Acolo unde se putea găsi măcar într-o versiune greacă formularea existentă în *Biblia* de la 1663, aceasta era păstrată[26]. Pentru

---

[25] Cooper 2003: 231. *Edinorog* în loc de *inorog,* în 91,10/11 (є҆диноро́га / ı҆норо́га); fiara singuratică (ı҆́нокъ ди́вїи) din 79,14 devine (оу҆едине́нный ди́вїй), iar în 103,36/35, avem „piară” păcătoşii (и҆зче́знꙋтъ) în loc de (скончаю́тсѧ).

[26] *Ibid.*: 153. Acest principiu al continuităţii, fiind specific spaţiului ortodox, avea să fie expus, deloc întâmplător, şi în altă epocă, în alt context, de către Andrei Şaguna.

exprimările confuze care nu puteau fi acoperite însă de o sursă greacă, se retraducea având la bază *Biblia Polyglotta* a lui Walton, ce conţinea versiunea *Septuagintei* din *Codex Alexandrinus*, declarat *cel mai credibil text grecesc*, în prefaţa noii ediţii[27], deşi editorii mai aveau la dispoziţie *Codex Vaticanus*, alte manuscrise vechi şi o *Biblie* tipărită greacă (probabil nemţească), iar, pentru probleme spinoase, apelau şi la comentariile patristice. *Codex Alexandrinus* a fost luat ca reper şi în privinţa împărţirii pe versete (din el se puteau şi adăuga, la nevoie, versetele lipsă, pe când cele în plus faţă de el erau trecute doar ca note).

Se poate spune deci că, în afară de minore modificări fonetice, între *Psalterium Sinaiticum* şi versiunea autorizată, numită şi „elisabetană", după numele ţarinei în timpul căreia a apărut, nu există diferenţe vizibile. Sigur, asta nu contribuie la o perfectă claritate a textului (Cooper 2003: 158), care nu e chiar unul simplu pentru cititorul nefamiliarizat cu limbajul biblic. În *Psalmi*, rămâne, totuşi, o formă simţitor mai veche de slavonă decât cea care trecea drept actuală în 1751, şi care e caracteristică doar porţiunilor retraduse atunci (de exemplu, cărţile Tobit şi Iudita).

Versiunea 1751 avea să fie introdusă în circuitul liturgic după circa un secol, însă se retipăreşte în 20 de ediţii până în 1815, Din 1816 până în 1819, 17 ediţii sunt scoase şi de Societatea Biblică Rusă, agenţie a *British and Foreign Bible Society*, apoi, după ce colaborarea se rupe din 1826, când Societatea, rămasă sub tutela Sinodului Rus, continuă să scoată alte numeroase ediţii.

Românii au contribuit şi ei la păstrarea tezaurului comun al monumentelor literare slavone (Schenker 1995: 193).

---

[27] Iar Alexeev (1995: 35) arată că „Biblia slavonă a fost tradusă după recenzia R a LXX, descoperită de A. Rahlfs. Această formă a textului grec a fost folosită în Bizanţul primului mileniu, fiind şi baza multor comentarii patristice".

Scribi români existau şi în Târnovo (Cooper 2003: 115), iar unii bulgari au găsit, după înfrângerile suferite de imperiul lor, refugiu în ţările româneşti. Şi la noi se copiau manuscrise slavone, iar unele manuscrise copiate de românii din Athos ajungeau, de asemenea, la slavii estici, în ţinutul Rusь. Forma *Psaltirii* preluată de români de la al doilea Imperiu Bulgar a fost aşadar una deja slavonizată, cu vocabularul curăţat de calcuri lexicale greceşti, dar cu destule calcuri sintactice grecizante.

II.2. Cadrul istoric şi confesional al traducerii *Psaltirilor* rotacizante[28]

Începutul literaturii române literare – prin *Psaltirile* manuscrise precursoare ale operei lui Coresi[29] – a fost de multe ori analizat sub aspectul ambianţei culturale care l-a generat, vehiculându-se ipoteze diverse: husitism, bogomilism, catolicism, luteranism, calvinism, ortodoxie sau pur şi simplu progres social autohton. În ultima vreme, discuţiile par să sugereze chiar un fel de adevăr împărţit între aceste variante, singure sau în combinaţii[30]. Elementele de care dispunem pun aproape o problemă detectivistică: cunoaştem câteva texte, cu faptele lor de limbă – cel mai uşor de observat fiind rotacismul[31] –, un Simbol de credinţă incluzând dogma

---

[28] Conţinutul acestui articol a mai fost publicat în: Călin Popescu, *Consideraţii privitoare la cadrul istoric şi confesional al apariţiei Psaltirilor rotacizante*, în „Convergent Discourses. Exploring the Contexts of Communication", nr. 4, Secţiunea *Literatură*, pp. 387-399.

[29] După Urechia (1885: 71), tiparul este adevăratul început al limbii literare.

[30] Problemele „îşi aşteaptă încă rezolvarea definitivă, riguros argumentată". Aşa că fac doar „o limpezire cu caracter teoretic şi metodologic" (Gheţie/Mareş 2001: 57-8).

[31] Adamescu 1920: 92– „Această particularitate trăieşte până astăzi în puţine cuvinte în Maramureş, în mai multe cuvinte în ţara Moţilor (munţii apuseni ai Transilvaniei) şi în foarte multe vorbe din dialectul istriano-român." Gheţie (1968b:255) a atras, totuşi, atenţia că fenomenele de limbă au avut în trecut cu totul altă răspândire decât cea de astăzi, astfel că Maramureşul e doar unul din locurile unde exista rotacism – fenomen mult mai extins în epocă – caracteriza, de pildă, şi un dialect din nordul Moldovei. Dacă Ivănescu (1959 : 21) garanta că textele rotacizante au fost traduse în Maramureş, Gheţie va arăta deci (1981: 155) că „Maramureşul

catolică *Filioque* la finalul unui important manuscris, *Psaltirea* Scheiană, câteva elemente filigranologice, câteva informaţii istorice. Vom trece deci în revistă mai jos întregul spectru al argumentelor aduse.

II.2.1. Bogomilismul

Chiar dacă nimeni nu a vorbit în mod serios şi sistematic de bogomilism în legătură cu traducerea *Psaltirilor*, el trebuie atins ca ipoteză întrucât a fost totuşi amintit ca posibil context al gestului cultural al *primelor* traduceri. Codicele Voroneţean, unul din cele mai vechi texte româneşti, la a cărui limbă s-au constatat asemănări cu cea a *Psaltirii* Scheiene (Candrea 1916: lxxxvii-lxxxiv), a fost considerat de unii[32] drept bogomil, ipoteză ce ar fi convenabilă pentru legătura pe care ar face-o cu cărţile populare traduse, şi ele printre primele, atunci când, în rândul maselor, cunoştinţele de slavonă se împuţinau: imigraţia învăţaţilor slavi persecutaţi de catolicii polonezi se redusese, în epocă, dar creştea în schimb influenţa greacă, manifestată la început sub forma unei eliberări de slavonism, cum arăta V. A. Urechia (1885: 78), explicând de ce textele populare apocrife „erau aproape sincronistice cu cărţile religioase”(*ibidem*: 75). „Cam în aceeaşi epocă şi aceeaşi regiune unde s-a efectuat traducerea primelor cărţi religioase, au fost traduse din slavoneşte legendele biblice şi apocaliptice care constituie literatura apocrifă. Cărţile acestea nu aveau nevoie, pentru a fi traduse, de un impuls venit din afară. De aceea, traducerea lor s-a putut face în cursul unui lung şir de ani”, nota şi Al. Rosetti (1968: 439) care îşi contrazice, totuşi, aici afirmaţia pe care o face în altă parte

trebui exclus din rândul regiunilor unde au putut fi alcătuite traducerile româneşti ale *Psaltirii* şi *Apostolului*” şi că ar putea fi, eventual, menţionat doar ca loc al unei copieri intermediare înainte de Moldova (*ibid.*: 163).

[32] Sbiera 1885:342-7. E doar o afirmaţie impresionistă, fără dovezi.

(*ibidem*: 429), conform căreia primele traduceri religioase ar fi avut, totuşi, nevoie de un impuls exterior. Varianta bogomilă[33] a fost susţinută în primul rând de B.P. Hasdeu, care, bazându-se pe mulţimea izvoarelor străine ce relatează prezenţa la noi a acestui curent religios, e de părere că el va fi avut un fel de statut de confesiune majoritară până în secolul XVI, cel puţin (Hasdeu 1984: 196). Într-adevăr, expresia bogomilică „oameni buni” a făcut carieră la noi, la fel ca proverbul „i-a părăsit ca Sf. Paul pe români” la unguri, ceea ce poate da credit ideii răspândirii mai mari decât în alte părţi a ereziei bogomile-paulichiene. Totuşi, cultul dominant a rămas mereu Ortodoxia. Chiar şi aşa, Hasdeu susţine că primele traduceri în româneşte mai puteau apărea „ca literatură ortodoxă, dar cu o idee condamnată ca eretică la bază”[34]. În *Codex Sturdzanus*, vedem că textele populare măhăcene pe care le invocă pot sta alături de o încercare de traducere din slavoneşte după un text atribuit lui Ioan Hrisostom[35], deşi bogomilii respingeau Biserica Ortodoxă şi liturghia ei. Mai mult, în *Codex* găsim chiar un fragment liturgic[36] şi alte prelucrări ale unor slujbe ortodoxe, considerate bogomilice în mod eronat. Oricum, contraargumentul de fond împotriva ipotezei bogomile ni se pare faptul că acest curent a fost întotdeauna unul

---

[33] Plauzibilă şi pentru că se întâmplă că bogomilii primeau, din Biblie, Noul Testament şi *Psaltirea* – v. *Bogomils*, în *Oxford Dictionary of the Christian Church* 2005: 221.

[34] *Ibidem*: 356 – „Pe lângă această literatură poporană directamente eretică, mai exista o altă aşa-zicând indirectă, născută şi crescută cu bună credinţă în sânul populaţiunii celei ortodoxe, dar avându-şi ascunsă rădăcina în vreo idee condamnată de biserică, în vreun apocrif tendenţios, în vreo emanaţiune de ceea ce – pe drept sau pe nedrept – era considerat ca erezie.”

[35] Adamescu 1920: 94.

[36] *Ibidem*: 95-6 – deşi amestecate cu basme. Chiar şi unele povestiri de acolo pot fi considerate perfect ortodoxe şi sunt greşit trecute ca bogomilice, cum s-a observat de altfel deja.

neteologic, antibisericesc[37], legat de pătura puţin educată, ceea ce nu se potriveşte deloc ideii că tocmai el ar fi creat mişcarea cultă, revoluţionară din punct de vedere lingvistic, a traducerilor literare. Această idee a putut plăcea, o vreme, ruşilor (Ciobanu 1941: 13-4), dar azi nu mai e luată în seamă decât pentru a reţine, cum făcea Ştefan Ciobanu, că şi un impuls local ar fi putut provoca trecerea la scrisul în limba poporului, chiar în absenţa influenţelor occidentale.

II.2.2. Husitismul

Varianta susţinută de autoritatea lui N. Iorga (Iorga 1904: 15-41) şi îmbrăţişată de mult mai mulţi cercetători afirmă că husiţii maghiari ar fi fost cei care au stat la originea curentului traducerilor, lucru verosimil de altfel, ţinând cont că în unele zone în care putea apărea mişcarea literară ar fi putut exista şi comunităţi husite[38]. Într-adevăr, deşi, aparent, caracteristica lingvistică a rotacismului putea fi o particularitate a unui singur autor, mutat în orice alt loc, cum spune Hasdeu în cazul preotul Grigorie din Măhaci[39], *Psaltirile* despre care vorbim păstrau diviziunile destinate citirii în public – putând fi folosite astfel, cum observă I. A. Candrea (1916: cvi), numai acolo unde pronunţia rotacizantă nu era una opţională, ci însăşi norma. Acest loc putea fi foarte bine Maramureşul, unde fenomenul supravieţuieşte până astăzi (dincolo de graniţă, la românii din Ucraina, e încă frapant) – mai ales că şi alte fapte de limbă întăresc aceeaşi localizare (Candrea

---

[37] Vezi şi Hasdeu 1984: 197.

[38] Aşa spune Oniţiu (1912: 31) despre varianta localizării în Maramureşul de nord. Dar e valabil în tot Ardealul şi Moldova şi oriunde existau comunităţi catolice.

[39] Hasdeu 1984: 38-9 – Măhaci, acum Măhăceni, jud. Alba, e mai degrabă în mijlocul Transilvaniei, pe când preotul Grigorie din Măhaci avea şi unele particularităţi ţinând de Moldova.

1916: lxxxviii-ix)[40] – dar el ar putea fi identificat şi în alte zone[41], iar nazalizarea şi înlocuirea lui *n* cu *r* se întâlneşte în arii mai largi, inclusiv la istro-români (Hasdeu 1984: 39-40), fiind, probabil, de origine albaneză (Balotă 1925: 171). Ipoteza husită trimite, în linii mari, spre prima jumătate a secolului al XV-lea[42], ceea ce convine şi altor indicii lingvistice, legate de unele datări ale *Psaltirii* Scheiene cu câteva decade înainte de versiunea Hurmuzaki, aparţinând mai sigur începutului secolul al XVI-lea[43]. Totuşi, această construcţie logică rămâne doar o „afirmaţie impresionistă" (Panaitescu 1965: 37), un scenariu care nu se poate baza pe dovezi[44]. Mai mult, felul cum este prezentată, de unii cercetători mai noi

---

[40] Ipoteza Maramureşului de nord, convenabilă mai ales partizanilor teoriei husite, e azi abandonată. Istrate (1963: 10) propunea, în schimb, altă zonă: „De la Braşov până în preajma Hunedoarei, eventual până în Banat" – Rosetti (1968: 682) i-a combătut ideea, considerând că nu există un subdialect al sudului Transilvaniei, ci acesta este acelaşi cu subdialectul din Muntenia. Gheţie (1965: 402-3) a propus iniţial ca loc al traducerii „undeva într-o zonă mult mai întinsă, care cuprinde Crişana, Transilvania de la nord de Mureş, Maramureşul şi, în unele privinţe, Moldova şi chiar Banatul", menţionând că există cel puţin două straturi – care trebuie localizate separat – al traducerii şi al copierii. Ulterior, el se decide pentru aceaşi zonă (*idem* 1977: 75): „Transpunerea în româneşte a *Psaltirii* se leagă de sfertul sud-vestic al ţării, mai exact vorbind de Banat – Hunedoara". Doar că, deşi realizate în „colţul sud vestic al ţării", manuscrisele sunt copiate în Moldova (*idem* 1981: 162-3).

[41] Mai găsim, pe alocuri, în acte oficiale moldoveneşti din secolul al XV-lea, alternativ „fântăre" şi „fântăne" (Hasdeu 1984: 41).

[42] Doar cu aproximaţie. După 1437, husiţii, zdrobiţi de cruciadele catolice, nu au mai contat ca forţă militară. Totuşi, refugiaţi husiţi, cu tot cu ideile lor, mai existau încă. În 1456, Ungaria, Transilvania şi Moldova erau tot infectate cu husitism (Fudge 2014: II, 211, 213)

[43] Candrea 1916: xciv- xcv – deci circa 1460-1480, cu 40-50 ani înainte de *Psaltirea* Hurmuzaki, după faptele de limbă, şi, desigur, înainte de Coresi.

[44] Nici măcar preferinţa, din tot Vechiul Testament, pentru *Psalmi* şi cărţile sapienţiale (Atwood 2009: 177) sau profesarea doctrinei *Filioque* (Havelka 1938: 196) nu reprezintă mărci exclusive ale husitismului.

tributari protestantismului – care revendică husitismul ca mişcare a „martirilor înaintemergători ai mişcării de reformă" (Oniţiu 1912: 29) –, insistă pe ideea că, până la apariţia reformelor vestice, românii n-ar fi simţit deloc nevoia de a scrie în româneşte, lucru inacceptabil[45]. Era mult mai naturală ipoteza că pierderea de către români a reperului bizantin trebuia să ducă treptat la o reevaluare a spaţiului autohton, atât ca refugiu, măcar pentru o parte din pătura cultivată bizantină (Mihăescu 1966: 175) – pe lângă principalul refugiu din Italia, de unde influenţa ei emana, indirect, şi până aici –, cât şi ca nou pilon necesar de cultură şi civilizaţie creştină, mai ales de când cunoaşterea limbii slavone începuse să scadă în rândul populaţiei (Cartojan 1938: 5-8, 13-17).

Dacă în prima jumătate a secolului al XV-lea, husiţii cehi şi maghiari au făcut pentru ei unele traduceri biblice[46], asta nu garantează că la români trebuie să se fi întâmplat neapărat la fel[47]. Husiţii nu au creat vreo mişcare literară (Ciobanu 1941: 29) specială în Cehia, iar în dezvoltarea literaturii poloneze nu li se atribuie nici un rol, în ciuda prezenţei mult mai impor-

[45] În toată Europa, traduceri biblice se făcuseră şi înainte (Bălan 1914: 85-6). Deci afirmaţii de genul: „necesităţile interne nu erau suficiente pentru a provoca traducerea cărţilor religioase" (Rosetti 1968: 434) sau: „fără un astfel de îndemn puternic din afară nu i-ar fi trăsnit prin cap nici unui preot românesc, simplu, naiv, orbeşte supus legilor şi obiceiurilor bisericii sale strămoşeşti – cum au trebuit să fie toţi preoţii noştri pe atunci – să facă aşa una ne mai făcută" (Oniţiu 1912: 28) sunt exagerări gratuite.

[46] Ştim că Ian Hus a revizuit şi publicat *Biblia* în 1406 şi 1414, pe baza unui text anterior, iar pe la 1439, doi studenţi unguri de-ai lui din Praga traduc *Biblia* husită – prima versiune biblică în maghiară. De altfel, unul din traducători, Tamás Pécsi, chiar se refugiază ulterior în Moldova. Totuşi, *Biblia* şi învăţătura de carte în limba cehă, chiar dacă erau un lux, existau dinainte. Husiţii doar au încurajat-o, şi abia Confesiunea Uniunii Fraţilor Boemi din 1535 face un imperativ din traducerile biblice. Mai degrabă *Bibliile* poliglote catolice recent apărute constituiau adevărata invitaţie la traducere, pentru tălmăcitorii din toate limbile.

[47] Oniţiu 1912: 31 şi Candrea 1916: cx.

tante pe care au avut-o acolo, ci aceste zone îşi aveau traducerile biblice de dinainte[48]. Cu atât mai improbabil e ca între români să fi transmis ceva pe linie spirituală tocmai prin unguri, cu care românii se urau[49]. Putem evidenţia doar influenţa husită în plan social, prin mişcările din Ardealul epocii[50]. Şi chiar dacă şi în anumite traduceri vechi se pot reconstitui unele urme ale influenţei husite, aceasta nu dovedeşte că

[48] Ciobanu 1941: 29. Unele istorii cehe de azi „prind din zbor" teoria husită care circulă la noi, şi o repetă şi ele („The impulses from Hussite Bohemia left their mark even on remote regions" – Jejř 1988: 131-2) la fel, fără alte dovezi decât revolta socială a ţăranilor din Transilvania epocii. Doar pentru atât, li se pare suficient de cert că „for Hungarian *and Romanian culture*, the Hussite example was a stimulus for the first translation of the Bible into their own tongue, and in this manner, they aquired their oldest works of literature." În schimb, când vorbesc despre ei înşişi, cehii au realismul de a observa că Revoluţia husită a dat doar un nou impuls dezvoltării limbii literare, care totuşi începuse cu mult mai mult timp în urmă (*ibidem*: 137).

[49] Ciobanu 1941: 27. Dimpotrivă, bătălia lui Hus cu papa nu era atât de relevantă pentru mediul ortodox, ci husitismul era o problemă doar pentru comunităţile româneşti catolice. De ce nu s-ar fi văzut efectul husit la noi şi în alte lucruri, mai importante pentru husiţii înşişi, precum rânduiala împărtăşaniei – de altfel, mai degrabă s-ar putea spune că ortodocşii i-au influenţat pe ei, în anumite segmente de doctrină (Atwood 2009: 177). Chiar şi în privinţa traducerilor biblice în cehă (pe care le foloseau, le publicau, le încurajau şi le revizuiau, *pe baza latinei*), husiţii se revendicau fără înconjur de la exemplul Bisericii Ortodoxe, invocându-i pe Chiril şi Metodiu. E unul din motivele pentru care, cu timpul, Biserica Ortodoxă din Cehia şi Slovacia l-a canonizat pe Jan Hus.

[50] Ciobanu 1941: 25. În Transilvania putea fi vorba mai degrabă de un husitism motivat economic (Fudge 2014: VIII, 45). După Lipany, husiţii se refugiază în Moldova şi Transilvania, iar, în 1437, o mare revoltă izbucneşte, după tactica militară husită, îndreptată fiind contra dijmei (Boulier 1958: 302), cauza care îi unea, într-adevăr, la Bobâlna, pe ţăranii maghiari şi români (Bérenger 2000: 141).

husitismul a stat la originea actului *primelor* traduceri românești[51].

II.2.3. Catolicismul

Este indicat de Ilie Bărbulescu drept elementul determinant (1928: 58-9), mai ales pentru dogma *Filioque*, prezentă la sfârșitul *Psaltirii Scheiene*[52] – văzută și de alții ca o dovadă „că la temelia acestor traduceri trebuie căutată o influență apuseană" (Pușcariu 1930: 97). În rest, argumentația pare, în genere, o reacție de orgoliu identitar confesional, împotriva unor afirmații de același gen din tabăra husito-protestantă. Argumentele sunt vagi și generale, precum: Biserica Catolică a fost, în epocă, în multe țări, favorabilă traducerilor în limbile vulgare, pe când protestanții nu au procedat mereu astfel (Bărbulescu 1900: 16-7). Se dau contraexemple în care protestanții sprijineau, în Rusia, poloneza în loc de rusă, se aduc ca dovadă acte vechi în românește (Bărbulescu 1900:

[51] Mai nou, Ioan-Florin Florescu a încercat să reactualizeze ipoteza husită, concetrându-se pe studiul *Tetraevanghelul* de la Sibiu, care ar fi avut o versiune cu tentă husită (înainte de Noul Testament al lui Luther din 1522), cu echivalența *duhovnic*/*fariseu* dovedind curentul antimonahal exprimat și de Bible Olomoucká (1417). El adaugă că acel *Tetraevanghel* „contează mai mult" și se oprește la el (2011: 16, 29-30). Cum rămâne însă cu *Psaltirile* rotacizante? Dacă ele s-au putut face fără aceeași influență vestică, fiind, probabil, și anterioare, mai putem vorbi de un rol husit determinant? Florescu recunoaște întâi că nu există dovezi pentru rolul husiților în inițierea mișcării literare a traducerilor, dar revine apoi cu o presupunere: „De ce călătorii români în Cehia sau Polonia să nu fi fost cuceriți?" „Oare ce lucrau ei să nu-i fi interesat pe ortodocși?" (*ibidem*: 23-4). Aici vorbește deci de oameni și posibile inițiative personale, iar pe de altă parte continuă să spună că traducerea reprezintă un *proces*, care are nevoie să fie „determinat de contexte religioase, politice și culturale" complexe – (*ibid.*: 20).

[52] Deși Gheție (1974: 244) observa că, în cultul catolic al epocii, *Psaltirea* nu era recitată împreună cu *Crezul* atanasian.

21-3, 26) şi se trage concluzia că popoarele catolice aveau deja – în cazul nostru, în urma unei înrâuriri poloneze sau, mai vechi, croate[53] – ceea ce calvinii vor veni să întărească. Teoria are în comun cu cea pe care o contestă o anume doză de desconsiderare a tradiţiei ortodoxe autohtone[54]. Ipoteza catolică nu explică de ce traducerile nu au fost făcute din latineşte ci din slavonă, şi de ce acea *Mărturisire de credinţă* extinsă de la final, chiar cu *Filioque*, nu aminteşte de primatul papal, punctul principal de pe agenda mişcărilor de uniaţie ale epocii, şi nelipsit din catehismele catolice[55]. Ştefan Ciobanu mai observa că, dacă mişcarea ar fi fost organizată de catolici, traducerile ar fi fost realizate, probabil, şi ceva mai temeinic[56]. Dar chiar şi aşa, nu ar fi avut, ulterior, acelaşi succes în rândul ortodocşilor. Trebuie precizat aici că *Mărturisirea* cu *Filioque*, a fost, cel mai probabil, ataşată de un copist târziu Ciobanu (1941: 16), ea fiind scrisă pe ultimele foi ale manuscrisului păstrat al *Psaltirii* Scheiene, cu litere mai mărunte.

---

[53] Bărbulescu 1928: 132-135. Filiera croată o susţine prin prezenţa în manuscris a câtorva caractere glagolitice, dar admite că ea putea veni prin mijlocuri „sârbeşti bulgare sau ruseşti" – oricum, acesta e un argument pentru *vechimea textului*: „pe timpul de splendoare al glagolitismului medieval s-a întâmplat această introducere", adică secolele XV sau XIV (*idem* 1904: 29-30).

[54] „E aproape imposibil de susţinut ştiinţificeşte că românii, care erau cu totul acaparaţi de slavonismul pravoslavnic în veacul XV, au început, prin îmboldirea propriei lor conştiinţei naţionale, să părăsească limba şi scrisul slav spre a da «Cuvântul lui Dumnezeu» în româneşte" (Bărbulescu 1928: 76).

[55] Precum cel publicat în 1703 la Sâmbăta Mare, care accentua primatul „Marelui papa de Râm, care-i Vicariş Domnului".

[56] Oricum, i se pare că soliditatea întreprinderii ar fi un argument important împotriva teoriei husite, care nu avea un număr suficient de mare de adepţi între români (*ibidem*: 49), nici o vechime suficientă pentru a realiza o „carte întreagă", mai ales o „operă întinsă" precum *Psaltirea* (*ibid.*: 58).

II.2.4. Ortodoxia

Ipoteza Ortodoxiei a fost şi ea citată, de regulă, în acelaşi stil patriotic-identitar, ca simplu „factor intern” – o abordare puţin productivă. Ştefan Ciobanu observă (1941: 12) că şi românii aveau o clasă de dieci în secolul XV, şi se întreabă, retoric: „Oare cărturarii noştri, care sunt pătrunşi, după cum am văzut din cronici, de conştiinţă şi chiar de mândrie naţională, şi gramaticii noştri, care se lasă influenţaţi de formele limbii noastre, nu erau ispitiţi a transpune în româneşte ceea ce citeau şi scriau în slavoneşte? Sau, poate, cele dintâi scrieri în româneşte se datorează unui imbold venit din afară, unei propagande susţinute de străini, aşa cum se poate întâmpla la popoare care n-au nici o idee despre cultură, despre carte, despre importanţa scrisului?” El datează de altfel realizarea traducerii *Psaltirii* în secolul al XV-lea, „prin a doua jumătate”, or, atunci exista deja o tradiţie ortografică specific românească, dovedită prin forma şi grafemele pe care le vedem la *Scrisoarea* lui Neacşu (Ciobanu, 1941: 38-9). Ipoteza „internă” este susţinută şi de P.P. Panaitescu, dar cu accentul pus pe emanciparea socială a maramureşenilor de la începutul secolului al XVI-lea (până la Răscoala lui Doja de la 1514). El citeşte, în criptograma de la finalul manuscrisului scheian, anul 1515 – adică 7023, ceea ce înseamnă, mai precis, 1514, luna fiind cuprinsă între septembrie şi decembrie (Panaitescu 1965: 75-6) – şi reacţia lui patriotică e justificată. Greşeşte însă atunci când vrea să găsească într-un act de creaţie, care putea fi datorat unui autor singular – cel mult, unei comunităţi monahale (Candrea 1916: lxxxviii) –, un larg concurs de împrejurări politice şi sociale. Pe de altă parte, Milan Şesan, văzând şi el în *Filioque* o interferenţă catolică – pune folosirea dogmei respective în legătură cu perioada Conciliului de la Florenţa (1438) şi a confuziilor doctrinare existente în Moldova vremii (Şesan 1959: 58-9). E greu însă de apărat ideea, vehiculată şi de Ciobanu, că această dogmă catolică s-ar fi strecurat neobservată, pe fondul precarităţii

culturii preoţilor vremii (Ciobanu 1941: 17). Tocmai diferenţa doctrinară care a produs marea dezbinare de la Florenţa, cu urmări drastice până în principatele române (Cantemir 1973: 282-3), nu putea fi ignorată de traducătorii noştri, oricât ar fi fost ei de „neiniţiaţi în materie de dogmatică". „Au tradus fără a-şi da seamă că acest simbol este de provenienţă catolică", susţine şi Ciobanu, amintind că a şi existat „o unire formală", în 1649, „a ortodocşilor cu catolicismul" (Ciobanu 1941: 36) – vorbind, de fapt, de un act de uniaţie. Ciobanu greşeşte şi când declară că *Psaltirile* nu arată ca şi cum ar fi fost folosite pentru slujbă (*ibidem*: 40) – deşi izbeşte tocmai împărţirea în „şederile" (sau catismele) specifice acestui scop. În schimb, după aranjarea fragmentelor deduce că la bază ar fi stat un original slavo-român destinat scopurilor didactice[57]. Pentru un astfel de învăţământ, trebuia să existe însă o permisiune oficială, iar pentru aceasta, textul trebuia să fie deja produs şi asimilat. Or, până şi tipărirea *Liturghierului* românesc al lui Dosoftei a fost „considerată o inovaţie îndrăzneaţă" (Rosetti 1968: 429), la 1691, cu atât mai mult cântărea această rezervă în secolele precedente, când, „din cauza intoleranţei elementului predominant bulgaroslav", „cărţile româneşti se foloseau în public numai ca abatere, pe furiş, şi în lipsă de cărţi bulgaroslavice", cum spune Aron Densuşianu, care presupune coexistenţa netolerată şi chiar persecutată a unor cărţi religioase şi bisericeşti, scrise româneşte, pe lângă cele bulgaroslavice (Densuşianu 1885: 9). Acesta e motivul pentru care nici Rosetti nu a putut concepe traducerea textelor bisericeşti altfel decât „provocată de o cauză exterioară şi în luptă cu canoanele bisericii ortodoxe" (Rosetti 1968: 429), punând-o în legătură cu scăderea puterii domnitorului, care trece treptat în mâna clasei boiereşti. În schimb, Panaitescu nu vrea să vadă aşa ceva, exagerând în sens contrar: „nu exista

[57] Ciobanu 1941: 44-5. Idee susţinută şi de alţii – Paşca 1956: 82; Gheţie 1968a: 78 etc.

nicio presiune” din partea Bisericii Ortodoxe, de vreme ce „nu s-a consemnat” ceva de acest fel în epocă. Avem însă mesajele explicite, de două secole mai târziu, când episcopul transilvan Atanasie Anghel primea, la hirotonie, în 1698, din partea ierarhiei muntene, îndemnul de a evita limba română în biserică (Ghenadie 1886: 13).

II.2.5. Luteranismul

În realitate, nici Biserica catolică, nici cea ortodoxă „nu erau aşa de naţionale”, cum am putea crede azi, mai ales în privinţa celei ortodoxe, ci traducerea putea fi văzută la început ca un fel de profanare a textelor sacre (Oniţiu 1912: 27-8), iar pe aceasta se bazează ipoteza luterană şi protestantă în general. Primii saşi ardeleni aduc ideile lui Luther la Sibiu în 1519 (Densuşianu 1898: 23-4), hârtia *Psaltirii Scheiene* fiind braşoveană, din a doua jumătate a sec. XVI[58], iar cea a *Psaltirii* Hurmuzachi, chiar dacă pare a fi din prima jumătate a secolului[59], putea fi şi ea, cum spune Rosetti, păstrată câteva decenii înainte de a fi folosită în perioada luterană (Rosetti 1968: 434). Spre deosebire de husiţi, luteranii au făcut istorie în Transilvania, unde există până astăzi. Unii au identificat şi câteva săsisme în *Psaltirile* rotacizante, deşi ideea a fost combătută (Ciobanu 1941: 55-6). Ipotezei luterane i se potriveşte mănuşă *Crezul* cu *Filioque*[60] al *Psaltirii* Scheiene, fără vreo referire la papalitate, iar reformiştii chiar aveau o preferinţă pentru *Psaltire*, mai mare decât a catolicilor, şi s-a remarcat şi în alte ţări combinaţia *Psaltire* + *Catehism* (Rosetti 1968:

[58] Densuşianu 1898: 30, 53 – Fabrica de hârtie din Braşov care o producea era înfiinţată din 1546 şi documente cu marca ei se cunosc abia începând din 1569. V. şi Candrea 1916: civ.

[59] Mareş (2005: 308-315) datează manuscrisul între 1491 şi 1520.

[60] După cum explică Rosetti (1947: 555-6), care face şi legătura între acestea şi *Psaltire*.

436), pe care o regăsim între priorităţile tipografilor transilvăneni din secolul al XVI-lea. Ca limbă şi ca stadiu al traducerii, manuscrisele rotacizante pot fi considerate sincrone cu *Psaltirea* coresiană din a doua jumătate a secolului XVI – diferenţele lexicale putând fi considerate drept regionale (*ibidem*: 437) –, dar sunt, pe de altă parte, îndepărtate ca stil de *Scrisoarea* lui Neacşu din 1521[61]. Aceste argumente dau deci consistenţă ideii că *Psaltirile* rotacizante ar fi putut fi traduse de luterani, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când mişcarea protestantă susţinea cu putere, sprijinită de autorităţile transilvane, traducerile biblice – în mulţimea de texte ce apar brusc, sprijinul oficial era, de altfel, evident[62]. Lucrările lui Coresi s-au tipărit din îndemnul şi cu cheltuielile oficialităţilor orăşeneşti – luteranii Hans Benkner şi Lucas Hirschner din Braşov şi calvinul Forró Miklos (Adamescu 1920: 103), iar Geszti Ferencz (Urechia 1885: 71) plăteşte pentru Palia de la Orăştie (1582), tradusă, sau adaptată, cum zice Adamescu (1920: 103-4), de un episcop calvin). Mândria naţională găseşte o consolare în faptul că „ceea ce ne-au dat străinii a fost folosit de români" (Densuşianu 1898: 48) – Coresi tipăreşte ulterior *Psaltirea* din proprie iniţiativă, cheltuindu-şi banii proprii, tocmai pentru a nu fi implicat în prozelitismul luteran (Neaga 1970: 259). „Mişcarea aceasta literară, provocată de străini, cu scopuri religioase, deşteaptă o contra-mişcare în principate, şi îndată, în cei dintâi ani ai secolului al XVI-lea, literatura religioasă românească proprie, adecă condusă de chiar Românii ortodocşi, ia o desvoltare spornică şi remarcabilă", constată şi Urechia (Urechia 1885: 71) văzând aici o adevărată competiţie între „ediţiuni de cărţi bisericeşti ce aparţin acestor îmbinate sorginţi". Din diverse

---

[61] Ovid Densuşianu (1898: 57-9) respinge, totuşi, exagerarea că manuscrisele rotacizante ar fi copiate după tipăriturile lui Coresi.

[62] Este şi unul din contraargumentele lui Rosetti (1968: 433) la teoria husită.

motive, această ipoteză e îmbrăţişată de o mare parte din cercetătorii contemporani, fără însă a se sprijini pe raţionamente clare sau pe sau dovezi directe.

II.2.6. Calvinismul

La calvini, din îndemnul unui episcop reformat, Pavel Tordasi, apare o carte de rugăciuni inspirată din *Psalmi*[63], „Cartea de Cântece” (1570-1573), prima carte românească cu caractere latine, iar în 1582 se tipăreşte o altă traducere din Vechiul Testament, „Palia” la Orăştie, dar aceste realizări tipografice sunt posterioare epocii în care vor fi apărut *manuscrisele* rotacizante. Totuşi, catehismele calvine din secolul al XVII-lea invocau constant argumentul traducerilor, desconsiderând Moldova şi Ţara Românească drept „două ţări fără Scriptura Sfântă”. Principii calvini au impus folosirea limbii în Transilvania – chiar la ortodocşi, fie şi în scop prozelitist (Rosetti 1968: 435), cum arăta unitul Petru Maior (1975: 321), pentru a obţine lepădarea slavoniei, considerată scut al dreptei credinţe nu doar de mitropoliţii ortodocşi, cu „râvnă prea mare şi nepotrivită” (Cantemir 1973: 283), ci şi de neortodocşi[64]. Ulterior însă, în secolul XVII, preoţii români erau controlaţi de autorităţile calvine dacă au Noul Testament

[63] Rosetti 1968: 438. Nu e vorba totuşi de *Psalmi* propriu zişi, cum dă în paranteză Rosetti.

[64] Încurajarea traducerilor şi obligaţia slujirii în română făceau parte dintr-un program al stăpânirii calvine, prin care se urmărea reformarea Bisericii româneşti, Transilvania ortodoxă fiind socotită un „spaţiu al misiunii” (Murdock 2000: 134-6). Prin tipărituri şi prin folosirea lui Coresi, luteranii şi calvinii încercau convertirea ortodocşilor (Bérenger 2000: 142). „Tipărirea primelor cărţilor în limba română se face şi ca mijloc de propagandă între români a bisericii reformate, deci cu punerea la cale a streinilor interesaţi la aceasta şi cu spesele lor”, o spunea şi V.A. Urechia (1885: 71).

şi *Psaltirea*, şi dacă ştiu *Tatăl Nostru* şi Simbolul apostolic (Murdock 200: 137).

II.2.7. Concluzii

„În stadiul actual al cunoştinţelor noastre, încercarea de a data originalele traducerilor româneşti ale *Apostolului*, *Evangheliei* şi *Psaltirii* este o operaţiune sortită eşecului”, stabileşte Gheţie (1977: 76), care adaugă, despre traducerile *Psaltirii* şi *Apostolului*, considerate cele mai vechi: „din punct de vedere teoretic, ele pot fi puse pe seama ortodoxismului, a catolicismului, a husitismului sau a Reformei”. Cu toate acestea, îşi menţionează preferinţa proprie (împărtăşită, în acelaşi stil, de numeroşi alţi cercetători): „originea lor protestantă poate fi însă susţinută *cu un procent mai ridicat de probabilitate* (s.n.)” Judecând însă chiar în aceşti termeni, nu e o întreprindere hazardată a încerca, fără dovezi certe, să atribui unui curent o operă care nu i se atribuie singură?[65] Cum se pot da aici verdicte altfel decât pe bază de opinii teologice personale – *teologumene* – sprijinite pe cunoştinţe, experienţe şi intuiţii intime, cu doar un străveziu ambalaj filologic? În aceste condiţii, soluţia onestă pare a fi a permite tuturor să-şi aleagă liber varianta dorită. În ceea ce ne priveşte, ne vom limita la a prezenta argumente pentru validitatea ipotezei Ortodoxiei.

Manuscrisul Scheian conţine, probabil, în literele din criptograma de la finalul *Psalmilor,* o dată, iar o discuţie aplicată despre datare nu îşi poate permite să ocolească acest element. Prima cifră a datei, cea mai banală, fiind cea mai

[65] Nici despre opera lui Kochanowski, autor binecunoscut, activând într-un important centru cultural, cu peste un secol mai târziu, nu se poate spune cu certitudine în care curent s-ar încadra (Langlade 1932: 130-2). Cu atât mai puţin despre vechile noastre *Psaltiri* rotacizante, anonime şi nedatate.

pretabilă stilizării, Gheţie şi Mareş nu pot garanta că ea ar fi „cea mai clară”[66]. Ea putea fi uşor citită în modul în care au făcut-o Pava şi alţii, ca *7*, urmat de *23* (кг) adică, deci avem anul *7023*[67] şi, cu semnul lunii octombrie înainte, urmat, în

[66] Gheţie/Mareş 2001: 50. Propunând un fel de adevăr împărţit între diversele ipoteze, Mareş încearcă să demonstreze că nu se poate dovedi nimic în privinţa datei din criptogramă (Mareş 2007: 164-166). Atunci, pentru a nu da apă la moară unui anumit tip de discurs religios identitar, e mai prudent să se evite presupunerile gratuite. Gheţie (1980: 124) spune totuşi că ipoteza factorilor interni s-ar îmbina fericit cu cea a factorilor externi în ideea că Reforma a fost şi la noi un „factor intern”, întrucât la Reformă puteau adera şi catolicii români – totul reducându-se iarăşi, impresionist, la Reformă – cum admite de altfel şi Dimitrescu (1963: 9-10) şi alţii. De ce atunci nu s-a tradus *Psaltirea* din latină, germană sau maghiară?

[67] Mareş (2007: 157-65) respinge această lectură, deşi observă că a mai fost propusă de Sextil Puşcariu şi P.P. Panaitescu, pe motivul că nu e convins că literele ar fi suferit deformări, pentru că altfel ar fi trebuit deformat şi textul!? Dar cifrele datei nu sunt în mod evident deformate, prin alungire? Mai spune că data din criptogramă ar trebui să fie cea a ultimei copii (deşi el nu e sigur de altfel nici că e vorba de o copie), pe care o estimează, după filigrane, la 1573-1578. Postulează deci că nu putem descifra nimic, întrucât nu ştim nici cifrul, şi nici limba. Aminteşte şi alte ipoteze, dintre care unele se potrivesc cu datarea lui filigranară: 515, 823, 926, 1315, 1475, 1482, 1485, 1575, 1585 (înclină spre aceasta, târzie, deşi litera din mijloc ar trebui să fie să fie citită atunci ч în loc de evidentul к). *Psaltirea* Hurmuzaki o datează, după filigrane, între 1491 şi 1520 – Mareş 2005: 308-15). Credem însă că e de ajuns o simplă privire pentru a citi prima cifră fie ꙁ stilizat, fie ѕ, ceea ce în context nu se poate înţelege altfel decât 7. Impasul în care ajunge Mareş vine din dorinţa de a vedea în prima cifră ς (6): dacă data ar începe într-adevăr astfel, totul ar fi într-adevăr confuz. Şi Gheţie insistă (1968b: 257) că nu s-ar fi putut folosi ѕ în loc de з, întrucât textul păstrează o distincţie clară între *z* şi *dz* (lucru adevărat, deşi rigoarea ortografică nu e perfectă – întâlnim, de pildă, *Israil* alături de *Izrail*) dar se trece peste faptul că manuscrisul putea fi, cel mai probabil, copiat ca atare, chiar dacă şirul de copişti adăugau texte (precum criptograma) după alte reguli ortografice. În fine, nu doar că avem cifre stilizate, deformate atât cât să poată fi vag intuite (şi, ca stilizare, ni se pare mai aproape de ꙁ decât de ς) dar şi echivalenţa între з şi ѕ era un fapt răspândit

mod clarificator, de „Medru izvorâtoriu”, cum interpretează Pava (Sf. Dumitru – 26 octombrie), am avea *anul 1514*, ceea ce ar elimina ipoteza vreunui traducător luteran sau calvin – căci influenţa Reformei se va face simţită abia după 1530 (Rosetti 1968: 435) – şi data ar fi târzie pentru husiţi, a căror mişcare se stinsese în a doua jumătate a secolului XV (Bălan 1914: 83, 88). Lectura făcută în continuare de Pava găseşte, pe lângă numele sfântului amintit, şi o semnătură plauzibilă: „Smeritul Avakyr”. Criptogramele erau concepute în general împotriva furtului de cărţi din biserici[68]. Iar stilul, numele, *Vorlage*-ul slavon (spre deosebire, de *Palia* de la Orăştie, de pildă, tradusă din ungureşte), coroborate cu împărţirea în catisme indică un mediu ortodox, ca provenienţă a manuscrisului-sursă. Trebuie spus că, din punct de vedere bisericesc ortodox, *Psaltirea* nu e o simplă carte biblică de lectură, cum se afirmă deseori, ci ea stă la baza tuturor slujbelor, nu doar prin Psalmii şi versetele izolate inserate în slujbele extinse, ci şi prin catismele (marcate în textele rotacizante) citite la vecerniile şi utreniile ortodoxe de peste săptămână, conform Tipiconului savait de formă aghiorită, introdus în bisericile mânăstireşti româneşti de către Nicodim de la Tismana, din secolul XIV, apoi, de la începutul secolului al XV-lea, de către ucenicii lui (Buzatu 1961: 758-759). Psalmii, recitaţi iniţial în slavonă, erau, pentru monotonia pe care o crea lectura catismelor într-o limbă străină, primii pe

---

în scrierea veche (Bărbulescu 1904: 450-1): chiar şi Mareş (1972: 296) observă această alternanţă în *Psaltirea* de la Mehadia, din secolul XVI. Gheţie mai adaugă că varianta 723 ar fi acceptabilă dacă textele sursă ar fi fost munteneşti – de altfel, şi Paşca (1956: 89) arată că substituirea lui ѕ cu з e un „muntenism grafic” –, or, plasarea textului în Muntenia lui Neagoe Basarab e o ipoteză pe care o respinge ca absurdă, deşi chestiunea localizării e una relativă.

[68] Nu ar fi exclus nici să avem de a face chiar cu o deformare intenţionată a semnăturii, de către un copist cu respect faţă de manuscris, dar nu şi faţă de copiştii precedenţi, eventual de altă confesiune.

lista priorităţilor de traducere, încă din momentul când aceste reguli tipiconale au dobândit valoare normativă[69] în cultul românesc.

Discuţiile despre începutul scrisului în româneşte nu pot pierde din vedere perioada anterioară, din care nu ne-au rămas scrieri, şi, aparent, pe meleagurile noastre, unde creştinismul e atestat încă din antichitate, Psalmii ar fi putut lipsit din instrumentarul cultului public şi personal, în limba înţeleasă de popor – religios vorbind, o premisă absurdă[70]. Poporul român a început să cunoască, din momentul când cele două jumătăţi ale creştinătăţii s-au separat, probleme specifice din cauza originii latine – de ele dă seamă Cantemir (1973: 282-3), împreună cu alte vechi istorii şi bulgăreşti, care vorbesc despre introducerea slavonismului bisericesc ca pavăză împotriva prozelitismului roman. Doar aşa s-a ajuns în situaţia în care românii să fie singurul popor ortodox suspectat că ar fi avut nevoie de inspiraţia husită, apoi protestantă, pentru a se ruga şi citi în limba proprie, din lipsa unor texte păstrate. Începutul tradiţiei grafice româneşti cu caractere chirilice e aproximat azi pe la mijlocul secolului al XV-lea[71], ceea ce se potriveşte spuselor lui Cantemir, în timp ce localizarea limbii vechii versiuni a *Psaltirii* în zona Hunedoara-Banat corespunde cu datele istorice privitoare la activitatea, nu departe, la Tismana şi Vodiţa, a lui Nicodim.

Încheind această paranteză şi revenind la criptograma din *Psaltirea* Scheiană, faptul că ea se află după cei 151 de Psalmi, înainte de cântările adiţionale şi de Simbolul de credinţă, arată, cel mai probabil, straturi succesive de copiere –

---

[69] Cel târziu în secolul XV (Cooper 2003: 110-4, 122-4).

[70] Fie creştinii vor fi înţeles versiunile latine, greceşti ori, mai târziu, slavone, fie aveau traduceri ale textelor esenţiale în limba lor.

[71] Gheţie 1977: 71-2. Iar *Psaltirea* face parte dintre primele traduceri, realizate „înainte de 1550” şi chiar, probabil, „înainte de 1500, la o dată cu neputinţă de precizat” (*ibid.*: 75).

sesizate de altfel şi de Pava. În privinţa Simbolului din final, nu putem susţine ipoteza lui Panaitescu, că el s-ar datora unei dependenţe jurisdicţionale faţă de catolicism, ca semn al unui compromis: tocmai Crezul nu putea face obiectul unui compromis religios. Ultima copie datează însă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, după hârtie (Candrea 1916: civ, Mareş 2007: 164), adică de când catehismul luteran (desigur, cu *Filioque*) le era impus ortodocşilor din Ardeal, la nivel oficial (Rosetti 1968: 435), iar el putea fi adăugat, eventual, în mod forţat. Altă variantă e ca el să fi fost chiar în uzul luteranilor (care ar fi copiat textul cu tot cu catismele ortodoxe), pentru întrebuinţarea în cultul propriu, la rugăciunile comune, unde era rostit Simbolul atanasian (*idem* 1947: 556).

Despre persoana primului traducător, nu putem fi deloc aşa de siguri precum Oniţiu că el nu e din Ţara Românească (Oniţiu 1912: 27), dar nici că ar fi din Maramureş, cum garantează Candrea (1916: lxxxix), şi nici măcar că ar fi din zona Banat-Hunedoara, conform localizărilor mai recente (Gheţie 1977: 75-6). Pentru că este vorba de o singură persoană, cum spun, de altfel, şi partizanii teoriei husite (Ciobanu 1941: 25), traducătorul putea călători oriunde. S-a mai remarcat de altfel (Gheţie 1965: 403) că putem discuta doar despre „regiunea de unde era originar scriitorul" – mai ales că în textul manuscrisului constatăm „coprezenţa multor variante fonetice şi gramaticale" (Gafton 2012: 95)

Desigur, ulterior, oricine, inclusiv, luteranii, puteau valorifica, poate chiar mai bine, o traducere existentă deja în mediul ortodox, ba o puteau folosi chiar în propaganda împotriva confesiunii majoritare, cum se va întâmpla, mai târziu, cu unele *Biblii* „britanice" la care au lucrat ortodocşi. Poate că monotonia mediului monahal autohton nu crea cele mai propice condiţii pentru traduceri biblice, dar ele erau îngăduite şi îmbrăţişate, cum a fost şi literatura populară (Rosetti 1968:

439) sau vechiul *Cântec religios* apocrif ortodox ce circula la începutul secolului XVI, în zona sudică – muntenească sau sud-ardelenească (Gheţie 1977: 76). Iar, când era vorba de confesiunea majoritară, *neclerical* sau *neoficial* nu însemna şi *neortodox*[72]. În fond, chiar Coresi, asumat azi de Ortodoxie, lucra, în secolul XVI, pe cont propriu. Chiar dacă ea va fi fost doar o lucrare în plan personal, a unui ortodox (poate aparţinând mai degrabă *Bisericii eveniment*, decât *Bisericii instituţie*), care influenţa – mai mult decât era influenţat de ele – împrejurările istorice în care trăia, este un lucru pozitiv că azi toate confesiunile apreciază şi caută să-şi revendice „truda acelui necunoscut începător al limbii noastre literare” (Oniţiu 1912: 35).

[72] Puteau la fel de bine să fie „călugăraşii români” de la sfârşitul secolului al XV-lea, cum spune Bianu (1904: 4), sau un mirean care lucra în legătură cu mediul lor.

II.3 *Psaltirile* rotacizante

II.3.1. Manuscrisele

Aşa cum am amintit, primele versiuni româneşti ale *Cărţii Psalmilor* sunt aşa-numitele *Psaltiri* rotacizante

La ***Psaltirea* Scheiană**, al cărui nume vine de la donatorul D.C. Sturza-Scheianu (care o avea de la G. Asachi), multiplele straturi de fonetisme şi structuri gramaticale induc ideea unei copii[73], ca şi unele adăugiri pe manuscris – care pot fi mai recente. Existenţa mai multor copişti, de calităţi diferite, ar sprijini ipoteza unui mediu monahal (în contextul românesc, ortodox), mai degrabă decât a unui cerc de cărturari biblişti protestanţi. Textul conţine de altfel şi greşeli.[74]

***Psaltirea* Voroneţeană** (păstrată azi într-o formă incompletă – începe de la jumătate, de la Ps. 77,37, şi cu lacune), numită după mânăstirea căreia i-a aparţinut are un format bilingv slavo-român, denotând şi o influenţă greacă. La fel ca şi *Psaltirea* Scheiană, conţine şi Cântările lui Moise, conform formatului obişnuit al *Psaltirilor* ortodoxe, reprezentând de asemenea o copie.

***Psaltirea* Hurmuzaki**, care poartă numele lui Eudoxiu Hurmuzaki, cel care a donat-o către Biblioteca Academiei, are de asemenea unele lacune şi se opreşte la Ps. 151 (existent doar în *Psaltirile* răsăritene, bazate pe *Septuaginta*), fiind dependentă, ca şi celelalte două, de versiunea slavonă, uzuală

---

[73] Cum spunea deja Candrea (1916: xvii). Totuşi, simpla inconsecvenţă nu e o dovadă certă a datărilor diferite ale fragmentelor de text.

[74] Puse de Candrea pe seama copiştilor (*ibidem*: xix-xxviii).

în epocă[75], dar nu doar de ea. Candrea afirma că este un autograf (1916: l), bazându-se pe cuvintele slave scăpate în text (pe care însă Gheţie şi Teodorescu (2005: 13-8) le consideră doar indicii ale reproducerii după o sursă slavo-română). Argumentele lui Candrea arată, prin număr, că exprimă mai degrabă un sentiment general, dincolo de cazurile pe care le invocă. Şi limba i se pare (Candrea 1916: lvii) ceva mai nouă decât modelul după care ar fi fost copiate versiunile Şcheiană şi Voroneţeană. Totuşi, astăzi se acceptă că e vorba tot de o copie[76].

S-a arătat că aceste trei versiuni (plus cea coresiană) nu sunt copiate una după alta – de pildă, la *Psaltirea* Voroneţeană se observă un fonetism mai recent decât la Coresi, care e mai nou decât în *Psaltirea* Scheiană (*ibidem*: lxxviii). Când versiunea Voroneţeană comite omisiuni, acestea nu se reproduc în cea Scheiană sau la Coresi. Probabil, toate aceste *Psaltiri* păstrate au folosit un text dispărut, care circula – oarecum standardizat – în epocă, fără omisiunile care se regăsesc, separat, în fiecare din ele. S-a constatat o identitate mai mare, ca text, între variantele Scheiană, Coresi şi Voroneţeană. Candrea propunea 1500-1520 ca dată a *Psaltirii* Hurmuzaki (*ibid.*: xciv-xcv) şi, dând 40-50 de ani pentru evoluţia limbii faţă de celelalte două, le plasa pe acestea la 1460-1480. Pe de altă parte, manuscrisul *Psaltirii* Scheiene e, după hârtie, contemporan cu activitatea lui Coresi: 1563-1569

---

[75] *Ibidem*: xlviii. Nu se poate spune totuşi că slavona ar fi avut exclusivitate în spațiul românesc. Printre primele documente păstrate erau şi copii de texte biblice slavo-*grecești*, realizate în marile mânăstiri (Teodorescu 1961b: 501). De asemenea, la *Psaltirile* rotacizante, se simte, nu doar un fond lexical latin mai pronunţat, încă neestompat de controlul repetat pe baza textelor slavone (Munteanu 2008: 127), ci și accesul la traducerile latine – *ibidem*: 124, 134; Bălan 1914: 105, 115; Iorga 1904: xxx.

[76] Au demonstrat deja acest lucru Andrei Avram (1964: 152-3, 280, 588-9) şi Al. Rosetti (1968: 755).

(*ibid.*: xcix-cxi, clx), iar copia *Psaltirii* Voroneţene ar data şi ea de prin 1552-1569 – pe acest subiect nefiind, însă, unanimitate de păreri. La Alexandru Mareş (2005: 308-15; 2007: 157-65), cronologia e inversată: filigranologic, *Psaltirea* Scheiană datează din 1573-1578, pe când *Psaltirea* Hurmuzaki e anterioară: între 1491 şi 1520.

II.3.2. Dependenţa de slavonă

Traducerea din slavoneşte[77] este un fapt mai presus de îndoială – mai mult, omonimiile din slavona bisericească au produs, în textele rotacizante, şi destule confuzii

De pildă, *Psaltirea* Scheiană redă versetele 9, 29-30 astfel: „Preşede *în lătrături* cu bogaţii, întru ascunşi se ucigă nevinovatul. Okii lui spre meseri caută. *Latră* întru ascunşi ca leulu întru ograda sa; latră se rapă mişelul, se rapă mişelul se-l aducă”[78].

I. A. Candrea se întreabă: „Cum se face că въ лаателехь e redat în Ps. Scheiană prin *în lătrături*, iar în Ps. lui Coresi prin *în lăuntruri*? Care din aceste două forme să fie mai corectă, adică mai apropiată de original?” Răspunsul său[79] surprinzător este că versiunea Scheiană „prezintă forma adevărată, conformă cu textul primitiv al psalmilor”. E drept, textul slavon pe care îl alătură Coresi are aici прѣсѣдить въ

[77] După „o versiune foarte apropiată de a *Psaltirii* sârbeşti de la 1346 a lui Branco Mladenovici” (Candrea 1916: cxii), ulterioară acesteia, păstrată în ms. slav 205 Mareş (2005: 278-9).

[78] Versiunea sinodală curentă: „Stă la pândă în ascuns cu cei bogaţi ca să ucidă pe cel nevinovat; ochii lui spre sărac privesc. Pândeşte din ascunziş, ca leul din culcuşul său: pândeşte ca să apuce pe sărac, pândeşte pe sărac ca să-l tragă la el”.

[79] Combătând ideea lui Gaster, care spunea (1891: xx, xciii-xcv) că *Psaltirea* Scheiană ar fi posterioară lui Coresi.

лаателехь [80] – expresie care, conform dicționarului Miklosich, transpune pe ἐγκάθηται ἐνέδρᾳ[81], conform versiunii bulgărești de la Pogodin, de pe la 1200 – parte din tradiţia *Psaltirilor* glagolitice, apropiate şi de cele sârbeşti din secolul XIV (Lunt 1976: 257). De asemenea, în versetul al doilea găsim лаеть, tradus prin *latră*, deși avea și sensul de *pândește* (după afirmaţia neglijentă a lui Candrea, nepotrivit cu „înțelesul"), la fel cum лаатель, mai vechiul лаꙗтель, înseamnă atât „lătrător", cât și „pânditor", deci comentează: „Copistul Ps. Scheiane, deşi nu înţelegea ce însemnează *preşede în lătrători*, care într-adevăr n-are nici un înţeles, a transcris totuşi aşa cum citise în original, modificând numai – poate din greşeală – pe *lătrători* în *lătrături*. Coresi însă, vrând să dea un înţeles acest pasagiu neinteligibil pentru dânsul, a schimbat în mod arbitrar cuvântul *lătrături* în *lăuntruri*, încurcând astfel şi mai rău pasagiul din original. În ediţiunea de la Braşov a *Psaltirii* slavo-române s-a îndreptat forma *lăuntruri* în *lătrători*". Prin remarca lui greșită, Candrea nu face decât să scoată în evidență pasul înainte pe care avea să-l facă aici, fie și stângaci, Coresi, spre originalul *grec*.

Cele două sensuri ale verbului лаꙗти, care în slavona bisericească îl traduce atât pe ὑλακτεῖν – *latrāre* (*a lătra*, *urla*), cât şi pe ἐνεδρεύειν – *insidiāri* (*a sta la pândă*), ar avea un punct de legătură în versetul Is. 56,10, unde îl găsim utilizat cu referire la câinii de strajă (aceştia *latră*, dar şi *stau la pândă*). Cel puțin în Textul Masoretic, rădăcina נבח, care redă lătratul câinilor în Is. 56,10 e însă o raritate (mai apare ca nume propriu – Nobah, în Jud. 8,11). În schimb, verbul אָרַב din Ps. 9,30, *a vâna dintr-un loc de pândă* (corespunzător lui

[80] Și mai târziu, în 1680, găsim la Dosoftei, de asemenea: присѣди́тъ въ лателехъ.

[81] Unde ἐγκάθημαι e *a şedea*, iar ἐνέδρα, traductibil prin *plot, ambush,* este *pânda* din Iov 25,3 LXX (*cursa*).

ἐνεδρεύω, în expresia ἐνεδρεύει ἐν ἀποκρύφῳ ὡς λέων) e redat, cum se vede în versetul al doilea al pasajului nostru, prin *latră*, de către versiunile Scheiană și Hurmuzachi, dar și de cele coresiene din 1577 și 1589, fără să se observe că formularea *latră în ascuns ca leul* conținea o evidentă dublă contradicție în termeni (leul nu latră, iar lătratul nu se face în ascuns). Abia începând cu edițiile 1651 – Bălgrad și 1680 – Dosoftei se va corecta cu *leșuiește,* sinonimul arhaic al lui *pândește*[82] – datorită ieşirii din dependenţa strictă față de textul slavon.

În acelaşi sens, se poate aminti aici şi observaţia lui Alexandru Gafton (2005: 180-1 sau 2012: 378), despre пооучаχжсѧ din 89,10, redat „[anii noştri ca painjina] *învă-ţară-se*" de Coresi şi *Psaltirea* Scheiană, din cauza confuziei create de verbul polisemantic пооучати, şi a ignorării originalului ἐμελέτων, pe care abia *Biblia* de la Bucureşti îl va reda: *socotiiam.*

[82] *A leşui* apare, de pildă, la Cantemir, cum evidențiază Andriescu (2003: 52-3), şi îl găsim şi în *Psaltirea* din 1651 de la Bălgrad (Ps. 61,4).

II.4. Versiunile coresiene

II.4.1. Primul tipograf al *Psaltirii*

Diaconul Coresi (pentru unii, grec[83] – Κοραΐσσι), dar, după majoritatea cercetătorilor mai noi, român – familia lui trăia, oricum, de cel puţin un secol în Ţara Românească (Odobescu 1924: 18), se simţea nemulţumit, ca un român autentic, de lipsa traducerilor în românește (Neaga 1970: 258), astfel că, printr-o iniţiativă personală şi prin implicarea în proiecte ale comunităţii protestante[84], reușește să pună meşteşugul tiparului şi în sprijinul cărţilor bisericeşti ortodoxe româneşti. Între primele sale tipărituri (primele şi pentru limba română) include două *Psaltiri*: cea românească din 1570 (păstrată doar incomplet şi cu lacune) şi *Psaltirea* slavo-română din 1577 (rămasă integral), cu minore diferenţe grafice, fonetice, morfologice şi, rar, lexicale. În 1589, fiul diaconului, Şerban Coresi, retipăreşte *Psaltirea* slavo-română, cu unele modificări suplimentare şi actualizări ale limbii, probabil făcute anterior.

Deşi spune că a „scos" textul românesc „den *Psaltirea* sârbească pre limba românească", meritul lui Coresi rămâne în primul rând cel tipografic. Aceasta o spune I. A. Candrea (1916: lvii-lxxxi) într-un mod foarte apăsat. Vom arăta însă că

[83] Pentru Ioan Bălan, era exasperant că şi el (ca şi Dosoftei şi Milescu, mai târziu), ar fi fost „un grec, a cărui familie se rătăcise printre români" şi, ca orice grec, „nu putea suferi nimic ce este roman" (1914: 101, 106).

[84] Bălan (1914: 78) nu poate să nu observe că din *Molitvelnicul* lui lipseau, ca o formă de compromis, Tainele pe care le respingeau cel mai mult protestanții; preoția, mirungerea, spovedania şi maslul.

argumentele sale sunt oarecum forţate, nefiind probabil străine de resorturile lui Ioan Bălan.

Ca traducere, textul coresian e doar o prelucrare a unei versiuni deja existente (probabil fiind copiat şi adaptat după sursa comună a manuscriselor rotacizante), iar în acest proces a strecurat şi unele abateri ce par să arate neconsultarea textului slavon, dar în acelaşi timp accesul la alte surse vechi – Al. Piru constată (1970: 68) „din identitatea unor pasaje”[85] că traducerea e făcută „prin intermediul *Psaltirii* Şcheiene”. Stela Toma vede aici şi „comoditate” (1976: 20) – deşi, asemeni textului slavon (*ibidem*: 17), proaspăta versiune românească putea avea şi ea o oarecare autoritate. Când spunem că, în genere, *Psaltirile* coresiene au ca sursă[86] o versiune slavonă, ţinem totuşi cont că „de traduceri umaniste, de anvergură, nu putem vorbi decât din secolul al XVII-lea”[87]. Dacă ar fi avut un riguros spirit umanist, Coresi ar fi putut consulta mai sistematic ediţiile greceşti şi poliglote, deja disponibile în epocă[88]. Chiar ca român, el cunoştea, probabil, greaca şi la el mai găsim şi numeroase latinisme[89]: „şi era limba lui Coresi mult mai latină ca cea de acum” – remarca Odobescu. Numărul mare de slavonisme nu surprinde[90], căci ele aveau şi rolul

---

[85] De pildă, „şi”-ul din 88,22, care, cum observă Toma (1976: 377), nu apare în textul slav paralel, nici în versiunile originale, este copiat din textul Scheian.

[86] Odobescu 1924: 21 – „Cât despre traducere, putem zice că este foarte fidelă originalului slavon, întru ceea ce se atinge de sensul frazei.” Şi Mihăilă (1972: 248) constată o „o corespondenţă perfectă sau aproape pefectă”.

[87] Vezi Cândea 1963.

[88] Îndoielile cu privire la sursa traducerilor lui Coresi persistă (Toma 1976: 17, 19).

[89] De pildă, găsim *eu fui împutare lor* – în 108,24 –, deşi în versiunile latineşti aveau aici *ego factus sum oprobium illis* (ulterior, în *Psaltirea* de linie: *eu m-am făcut ocară lor*).

[90] Odobescu (1924: 22-7) le clasifică în trei straturi, ţinând de schimburile fireşti din timpul unirii româno-bulgare din secolul XIII, de

de a întări senzaţia de corespondenţă între formulările slavone şi cele româneşti, neoficializate încă de autoritatea ecleziastică: „Vă rog, fraţii mei să citiţi şi bine să socotiţi că veţi vede înşivă că e cu adevăr”, îi încuraja de altfel pe cei neîncrezători prefaţa autorului. Împrumuturi din slavonă precum *bezaconie* (pentru *fărădelege*) sau *a upovăi* (pentru *a nădăjdui*), se întâlnesc mai des la Coresi decât în *Psaltirea Hurmuzaki* – unde, de pildă, în locul unui calc important precum *spăsenie* (*mântuire*) se preferă frecvent *scoatere*. Totuşi, o anumită inconsistenţă lexicală persistă în toate versiunile – astfel încât ideea surprinzătoare a lui Gaster că manuscrisele rotacizante ar fi fost copii posterioare lui Coresi (Gaster 1891: xx) nu e una absurdă.

Scopul didactic[91] al alăturării celor două versiuni în ediţia bilingvă este confirmat şi de prefaţă, care adresează cartea şi „grămăticilor” – de altfel, formatul intercalat era potrivit ca un manual avansat sau chiar ca dicţionar, pentru cei iniţiaţi în studiul celor două limbi şi, în acelaşi timp, cunoscători ai *Psalmilor*.

II.4.2. Erori de parcurs

Intervenţia în versetul 44,10 („Smyrna şi istacti şi casia de cămăşile tale. De *pasărea* slonovnilor den ei veseliră-te; fiile împăraţilor în cinstea ta”[92]), este, pentru I. A. Candrea, dovada că diaconul Coresi, „ne mai înţelegând în multe locuri textul pe care-l copia, a înlocuit uneori cuvintele neînţelese de

---

împrumuturile din secolele următoare, pentru completarea vocabularului, şi de mai noua influenţă a rusei. Primul strat ţine chiar de un nucleu constitutiv al limbii române.

[91] Munteanu (2008: 150) vede şi pentru ediţia bilingvă a lui Dosoftei „rațiuni filologice”.

[92] Versiunea actuală: „Smirna şi aloea îmbălsămează veşmintele Tale; din palate de fildeş cântări de alăută te veselesc; fiice de împăraţi întru cinstea Ta”.

dânsul prin altele care i se păreau mai potrivite”, de aceea, textul lui „devine cu totul neînţeles” (Candrea 1916: lxx). Utilizarea, în versiunile Scheiană [93] şi Hurmuzaki [94] a cuvântului *păsare*, respectiv *păsoniu*, ar trăda un recurs eronat la *Septuaginta* și confuzia lui βάρος, *greutate, apăsare* (în forma adverbială, βαρέως, *cu greutate*) cu βάρις, *palat* (ebr. הֵיכָל) – sau genitivul plural βάρεων. Așa s-ar explica prezenţa lui пасжрѣ în primele două versiuni lui ale lui Coresi, greşeală îndreptată de altfel în ediţia din 1589, unde regăsim „den păsarea”. Candrea se bazează pe o versiune slavonă care are aici вари, totuşi în versiunile slavone Ostroh şi Moscova, ca şi în cele publicate de Coresi şi Dosoftei, găsim doar тѧжестїи, care, conform dicţionarului Miklosich (unde e amintită, la expresia „*palate* de fildeş”*,* şi varianta textuală вари), înseamnă şi βάρος, şi îl redă în acelaşi timp şi pe βάρεων. Acelaşi bisemantism îl regăsim şi în dicţionarul Lysagt, unde тѧжькъ exprimă atât ideea de *măreţie, importanţă*, asociată, de pildă, cu slava apostolilor (iar în 34,17, cu sensul de *mulţime*), cât şi pe cea de *greutate* (în 37,4, βαρύς) – de unde traducerea *păsare* (de la *pensāre*, *a cântări*), în româna medievală. Astfel că în faţa unei afirmaţii severe precum: „Coresi, neînţelegând cuvântul *păsare* din textul care-i servea de model, l-a schimbat în mod arbitrar în *pasăre*” (Candrea 1916: lxxii) trebuie păstrată o rezervă. E o greşeală în încercarea de a corecta *altă greşeală.* În cel mai rău caz, poate chiar o greşeală de tipar, fie şi în două ediţii, scuzabilă la primul nostru tipograf – mai ales că despre corecturile din ediţia 1589 s-a arătat că au fost operate tot de către diacon (Candrea 1916: lxi).

---

[93] „Smirna şi istacti şi cassia de cămeşile tale, de păsare slonovnilor, diin ei veselиră-te. Fiele împăraţilor în ciste ta”.

[94] „I zmirna I stactie I casie de veşmintele tale, de păsoniul rădzimaţilor, dentru ei veseliră-te. Featele împăratului în cinstea a ei tale”.

În ceea ce priveşte dependenţa de slavonă, ea va continua, aici, şi în Manuscrisul 4389, care, deşi renunţă la calcul *slonovnilor* (pe care Dosoftei şi ediţia din 1651 deja îl vor fi tradus ca *pil* – arhaismul pentru *fildeş*), dă „greimi”. Abia *Biblia* 1688 clarifică, în linia grecească: *turnuri de pil*, iar Antim înnoieşte forma *polate de pil* din 1651, cu *palaturi de pil*, care va fi utilizată multă vreme.

II.4.3. Intuiție de traducător

La fel exagerează Candrea și când consideră drept o greșeală utilizarea de către Coresi a lui *tremure*, în 67,28 – „aciia Veniaminu junelu *în tremure*”, spre deosebire de versiunile Șcheiană și Hurmuzaki, care aveau *în temoare,* respectiv *întru frică* (ediția coresiană din 1589 dând apoi *în teamăt*). E vorba mai degrabă de o simplă variație în limitele dependenței de expresia slavă въ оужасѣ, unde оужаса înseamnă (conform Miklosich), *spaimă, groază* (*terror*). Verbul оужасати are nu doar sensul de *terrēre*, ci chiar de *horrēre – a se înfiora de frică,* sau *de frig*[95] și φρίττειν*, a tremura.* Cuvântul e de altfel folosit în mod consistent în traducerea chiriliană, redând și *uimirea* (ἐξίστασθαι, *stupefieri*) din Marcu 5,42. Aici, Dosoftei va traduce expresia grecească (din Ps. 67,28), ἐν ἐκστάσει: *la spaimă* (nerămânând la forma Vulgatei, *in mentis excessu*), iar Ms. 4389 va da: *în spaimă*; *Biblia* 1688: *întru spământare* (după ce Ms. 45 încercase, și mai fidel, *întru ieşire den sine*), pentru ca în *Psaltirea* de linie să rămână soluţia antimiană: „Veniamin cel mai tânăr *întru uimire*”.

Separat, a existat și tradiția bazată pe ebraică, semnalată iniţial de *Psaltirea* Bălgrad 1651 („Acolea era Veniamin cel mic, *domnitoriul lor*”), continuată mai târziu de *Psaltirile* britanice, de la Aristia (*commandirul lor*), până la Cornilescu

[95] Dicţionar Iordănescu.

(*care domneşte peste ei*), apoi preluată, un timp, de ediţiile ortodoxe pe care le influenţează (*domnul lor*, dădea *Biblia* 1936; *care merge în frunte* – *Biblia* 1938). Această tradiție de factură occidentală, provenită din Nova (*ducens eos*), și de o inspirație diferită decât cea a moștenirii creștine (sesizând de altfel sensul inconvenabil al întâietății seminției lui Veniamin, ediția King James încerca, de aceea, „There is little Benjamin *with* their ruler”) citește în Textul Masoretic רֹדֵם *stăpânitor*, de la רָדָה *a supune* (cf. Ps. 71/72,8), iar nu de la רָדַם, *a adormi* (ca în Ps. 76/75,7). Mozley (1905: 109) remarcă legătura dintre *somn* și *temere*, *spaimă* în noțiunea dormitării mistice încărcate de spaima viziunii divine, din Gen. 15,12. În aceste condiții, putem spune chiar că *în tremure*, sau, în formă mai actuală, *întru cutremur*, a reuşit probabil traducerea cea mai acoperitoare, în româneşte, în acest loc, iar asta în virtutea simplei intuiții coresiene[96].

[96] Nu putem susţine, fără dovezi certe, teoria conform căreia Coresi nu a tradus nimic (şi deci mărturia proprie în acest sens ar fi mincioasă). Aceasta e „o presupunere nedemonstrabilă”, arată Rosetti (1968: 682). Gheţie şi Mareş (2001: 108, 122) pot să afirme deci că a făcut doar „revizuire”, dar nu şi că ar fi fost un simplu „diortositor”.

II.5. *Psaltirile* mitropolitului Dosoftei

Mitropolitul Dosoftei a publicat două traduceri ale Psalmilor: *Psaltirea pre verşuri tocmită* (Uniev – Polonia, 1673)[97] şi *Psaltirea de'nţăles* (Iaşi, 1680). Le abordăm, mai jos, în ordinea publicării.

II.5.1. Influenţa lui Kochanowski

Este aproape un loc comun că „de la poetul polon Kochanowski a luat Dosoftei ideea şi forma *Psaltirii* sale rimate" (Iorga 1926: 28). Ca şi despre modelul său, s-a spus că el „a creat limbajul poeziei lirice" (Weintraub 1988: 310) prin monumentala operă (Andriescu 1978: xvi). *Psaltirile* versificate erau răspândite, în epocă, fie de anumite forme ale cultului bisericesc (Weintraub 1988: 316), fie, mai ales, de mediile pietăţii private, dar şi de medii laice (în sensul pe care îl putea avea, în epocă, acest cuvânt), ca operă literară. Ediţia poloneză era cunoscută cu mult înainte de a fi tipărită, între 1584 şi 1608, în 25 ediţii[98], iar, Cracovia fiind un centru cultural major[99], influenţa ei a fost vastă. *Psałterz Dawidów* a suferit şi în poloneză câteva adaptări, iar conceptul ei a fost copiat şi pe plan extern. La Moscova, Simeon Poloţki[100], în prefaţa

[97] De fapt, cu încă o variantă a ei, în 1672, pe cont propriu, identică în cea mai mare parte, şi în tiraj mai mic. Iar aceasta, în două ediţii în acelaşi an – v. Doru Bădără, *O ediţie necunoscută…*

[98] Weintraub 1988: 308. Iar până la versiunea lui Dosoftei, cunoscuse deja 15 ediţii (Cartojan 1942:117).

[99] Unde s-au tipărit primele cărţi în grafia chirilică şi în ungureşte, tiparul funcţionând din secolul al XV-lea (Fiszman 1988: xx).

[100] *Psaltirea* lui Simeon, editată la 1680, a fost pusă pe muzică de V.P. Titov şi a rămas populară până la sfârşitul secolului al XVIII-lea

Psaltirii sale (ce urmează uneori şi împărţirea în versuri a modelului) menţionează explicit – spre deosebire de Dosoftei – opera lui Kochanowski, atât de populară în ţările slave încât o recitau chiar și cei care nu cunoşteau limba (Weintraub 1988: 316). Kochanowski îl influenţează şi pe poetul baroc german Martin Opitz (care îl aminteşte în prefaţa de la *Die Psalmen Davids* – 1637) iar Andreas Wedecke traduce, la sfârşitul aceluiaşi secol, 20 de psalmi kochanowskieni – câţiva psalmi separaţi i se traduceau şi în ungureşte (*ibidem*).

Având în vedere aceste influenţe, I. Bianu (1887: xxix) îl califică pe Dosoftei drept un „imitator", care, neavând acelaşi nivel de cultură, nu se putea ridica la nivelul modelului său în urmarea unor Horaţiu sau Dante. El ar fi fost doar un „traducător şi ştiutori de limbi", cu comentarii teologice simpliste şi cu multe „vorbe de umplutură" (*ibidem*: xxxii) care îi rotunjeau poezia. Bianu acuză şi că psalmii săi nu puteau fi cântaţi în bisericile ortodoxe[101], iar numărul celor pătrunşi în literatura populară i se pare mic – în plus, vede greşeli în accentuarea cuvintelor, punându-le pe seama dorinţei de a copia (Bianu 1887: xxviii). Modul general de receptare a lui Dosoftei este azi însă cu totul altul. N. A. Ursu, care scoate a doua ediţie a *Psaltirii în versuri*, consideră folclorizarea psalmilor 46, 47, 48, 49, 94, 96 şi 136 un fapt remarcabil (Ursu 1974: xxv) şi, acolo unde Bianu vedea greşeli, vede valoroase „licenţe poetice" (*ibidem*: lviii). Iar Al. Andriescu, ţinând cont că Dosoftei abia aminteşte (1978: xxviii) în treacăt de „*Psaltirea* leşească", stabileşte că mitropolitul „a fost impresionat de poezia psalmilor citind originalul, nu o traducere modernă."[102] Nu se poate

---

(Pereţ/Lihaciov/Kuzmina/Pigarev/Robinson 1963: 321-7). Vezi şi Cooper 2003: 146.

[101] Bianu 1887: xxxiii şi Gaster 1891: xxii.

[102] *Ibidem*: xxxi, xli. „E indepedent de Kochanowski, deşi cunoaşte *Psaltirea* versificată de acesta şi i-a folosit unele scheme prosodice". „Nu

ignora însă, măcar la nivelul formal, influenţa lui Kochanowski: numărul de silabe este variabil: 6, 7, 8, 10, 12, 12, 14 şi 16, ca în modelul polonez, chiar dacă măsurile și ritmurile nu sunt imitate la aceiași psalmi, ci sunt asimilate, ca procedeu, și folosite după nevoile proprii[103].

Problema influenţei se poate pune într-un cadru mai larg, al unui unui curent european generat în Apus, dar şi cu suficiente repere şi în Răsărit.

Versificarea *Psaltirii* ţinea de un anumită tendinţă a epocii de democratizare a textelor biblice. Calvinismul revendică fenomenul, întrucât Jean Calvin a versificat câţiva psalmi, şi a încurajat iniţiativa lui Clément Marot, traducătorul a 50 Psalmi (primii apăruţi în 1539 la Geneva, apoi, în număr de 30 apăruţi la Strasbourg, în 1541, după care, toţi 50, în 1543, la Geneva). O ediţie integrală apare, în fine, în 1562 (*Psaltirea* de la Geneva), cu contribuţia lui Théodore de Bèze, şi deja se impune înainte de sejurul petrecut de Kochanowski în Franţa între 1558 şi 1559 (Langlade 1932: 34). Opera e tradusă şi în flamandă, apoi în engleză (unde crează o întreagă tradiţie a psalmilor versificați). Calvinistul maghiar Albert Szenczi Molnár (care moare la Cluj) publică în Germania, în 1607, o *Psaltire* în versuri (bazată pe o traducere germană a corpusului din Geneva, de Ambrosius Lobwassera), iar versiunea e fiind tradusă integral şi în româneşte, de Stefan Fogarasi (cea mai veche formă fiind păstrată în Ms ref. 1632 – din 1660).

Mişcările populare, însufleţite de imnurile inspirate din *Psalmi* le inspirau, erau parte din bătăliile interconfesionale.

---

receptează din traducerea poetului polon nici un element esenţial în conţinutul psalmilor şi în structura imaginii".

[103] Mazilu 1976: 286. Şi Dinu 2007: 32 – „Numai incidental măsura versului său coincide, pentru un acelaşi psalm, cu aceea din *Psałterz Dawidów.*"

Reforma şi Contrareforma[104] se duelau deci în acest gen de realizări – iar în spaţiul catolic, în secolul XIV, Petrarca realizase, fie şi de pe poziţiile umanismului, parafraze ale unor Psalmi. Anterior Sf. Paulin de Nola mai versificase, în secolul IV, Psalmii 1, 2 şi 136. În Răsărit, unde Apollinarie de Laodiceea versificase, tot în secolul IV, întreg Vechiul Testament [105], tradiţia comentariilor patristice folosea deseori Scriptura ca pretext, tâlcuirea curentă constând într-o accesibilizare [106] sub formă de parafrază. La fel, acum, „parafrazele metrice reprezentau o «vulgarizare» şi explicare a textului psaltic, plin de atâtea locuri obscure pentru lectorul neavizat" (Gherman 2010: 36). Pe de altă parte, secolele XVI-XVII mai cunoşteau şi fenomenul dezvoltării literaturii laice, autonome (Gherman 2010: 33), iar versificatorii psalmilor nu erau neapărat poeţi religioşi: Kochanowski sau Marot aveau o operă importantă şi în afara acestor încercări, fiind preocupaţi de teme sociale, iar Poloţki, ca poet de curte, aborda, în creaţiile sale (precum *Caleidoscopul* sau *Rifmologionul*, la care lucra în paralel cu *Psaltirea*)[107], subiecte politice sau istorice. Chiar și despre Dosoftei s-a afirmat că și-a exersat arta de traducător și cea poetică în sfera laică[108]. Era, de asemenea, perioada în care se trecea, în

[104] Contrareformistul Ivan Gundulič avea acest mobil, atunci când publica, 1621, Psalmi versificaţi, în croată (Mazilu 1976: 288).

[105] Nu se susține deci o afirmaţie categorică precum cea a lui Negrici (1977: 48), că „nimeni, până la Dosoftei, în Răsăritul ortodox, nu avusese îndrăzneala de a versifica *Psaltirea*, ca occidentalii".

[106] Vezi Gherman 2010: 34 – o foarte bună prezentarea în româneeşte a ideii de parafrază biblică. În treacăt fie spus, e și unul din motivele pentru care literatura patristică nu poate fi luată ca reper absolut în traducerea Scripturii.

[107] V. Pereţ/Lihaciov/Kuzmina/Pigarev/Robinson 1963: 321-7.

[108] Vezi Ursu 1976 şi Elian 1967. Dosoftei ar fi tradus în Polonia hronograful grecesc, cu intercalări din istoria Moldovei (adaptare reprezentând *Poemul cronologic al Domnilor Moldovei*), unde insera versuri proprii.

această parte a Europei, de la versificaţia bazată pe numărul de silabe la cea cu accente şi rime.[109] În spațiul ortodox românesc, începutul fusese făcut de încercările lui Miron Costin[110], iar Gheorghe Palamed (autor și la noi al unei cronici în versuri) dăduse în grecește o *Psaltire* rimată încă de la începutul secolului XVII[111].

II.5.2. Contextul interconfesional

Faptul că Dosoftei, ca prelat ortodox, versifică *Psaltirea*, putea fi într-adevăr interpretat şi ca un laxism (sau chiar o deviere) din punct de vedere religios. S-a amintit că Dosoftei „a fost bănuit de simpatii catolice", mai ales că pe vremea lui, cultele creştine „pactizau" uneori, în numele luptei antiotomane, în care „Polonia catolică a lui Sobieski era în linia întâi" (Goci 1998: 296). De asemenea, s-a spus că „încălca anumite norme impuse de tradiţie" (inclusiv prin folosind lexicoanelor), pentru a „realiza un act de cultură" (Cobzaru 2007: 191). Argumentul că versificarea Scripturii e necesară ca „să poată trage hirea omului către cititul ei", cu tot farmecul exprimării arhaice, avea, în epocă, şi o sonoritate protestantă. Atunci când Dosoftei va fi afurisit de patriarhi, cum ne spune Ion Neculce (Neculce 1936: 122) – şi cum i se va întâmpla și lui Antim mai tîrziu –, se poate ca și publicarea *Psaltirii* în versuri să fi servit ca pretext.

Imitarea lui Kochanowski nu era însă o concesie, un compromis făcut altor tradiții religioase. În secolul XVI, Kochanowski trecea drept protestant, apoi, în secolul XVII, protestanţii şi catolicii şi-l revendicau deja în egală măsură, iar studiile din ultima perioadă îl aşază destul de clar în tabăra

[109] Giergielewicz 1988: 357-8.

[110] Poemul său filozofic „Viaţa lumii" fusese scris înainte de apariţia *Psaltirii* lui Dosoftei, undeva între 1671-1673 (Piru 1970: 134).

[111] Delicostopoulos 1999: 314 și Mazilu 1976: 288.

catolică. Totuși poziția lui a fost mai degrabă una laică – în măsura în care putea fi laic un renascentist. El era un pacifist[112], deranjat în egală măsură de moravurile clerului catolic şi de discordia protestantă. De partea catolicismului din raţiuni patriotice (Langlade 1932: 130), deplângea sabotarea intereselor Poloniei creştine de către anarhismul protestanților (Langlade 1932: 131, 132) – religiozitatea lui neavând nici fanatism, nici misticism şi poate nici pietate (*ibidem*). E clar însă că nu era un antiortodox – vedea în diviziunea creştinilor doar avantajul mahomedanilor (*ibidem*) –, ci un spirit liber (de aceea erau şi naturale, la el, parafrazele). Situaţia lui Dosoftei, ca mitropolit, era diferită: opţiunile lui aveau implicaţii. Cu tot „spiritul deschis, tolerant, şi, în esenţă, ecumenic al poeţilor psalmişti", Dosoftei trebuia şi ştia să fie, în privinţa propagandei catolice, „un teolog viguros şi virulent, chiar cu aplicaţie teoretică şi speculativă" (Goci 1998: 296). Conform prefeţei însă (*BRV* 1903: 210-212), Dosoftei traduce *Psaltirea* în versuri ca pe o *carte de rugăciuni*[113]. Cu ritmul ei obsedant şi rima consistentă și spectaculoasă, era imposibil de ignorat de cititorii epocii, şi reprezenta un *dar*, pur şi simplu, pentru cei care iubeau *Psalmii* – de altfel, geniul poetic al traducătorului era sesizabil mai ales pentru cei care îi cunoşteau dinainte. Cum s-a spus deseori despre ediţiile bilingve slavo-române, *Psaltirea* sa în proză, din 1680, avea și rolul de a asigura publicul de poziţionarea ortodoxă – poate contracarând criticile celor îngrijoraţi de popularitatea modei protestante, care se depărta de textul consacrat al Bisericii – cel slavon.

[112] *A vrai dire, Kochanowski n'est ni pour Rome, ni pour Genève: il est pour la paix* (Langlade 1932: 127).

[113] „Pentru aceea ni s-a părut smereniei noastre a fi lucru de treabă şi de folos spăsenii tâlcovania acestei sfinte cărţi a sfântulu proroc David, care este plină de rugă" – spune, în prefaţa ediţiei manuscrise.

Unele voci au susținut şi punctul de vedere opus: Dosoftei ar fi tradus nu din laxism, nici din intelectualism baroc, ci, dimpotrivă, din zel confesional. Părintele P. David afirmă că „*Psaltirea* sa în versuri a răspuns mijloacelor protestantismului, stăvilind astfel imnele liturgice sau poeziile simple şi populare prin care se putea infiltra calvinismul, luteranismul sau unitarianismul (David 1974: 757). Iar N. A. Ursu consideră că „versificarea *Psaltirii* este motivată în primul rând de atitudinea anticalvină a lui Dosoftei, căci prin această lucrare el şi-a propus de fapt să împiedice difuzarea între români a *Psaltirii* în versuri calvină, tradusă din limba maghiară, după versiunea lui Albert Molnár (1607), pe la 1648-1650, de Ştefan Fogarasi, pe care probabil a cunoscut-o" (Ursu 1978: 402), această ipoteză fiind sprijinită de circulaţia *Psaltirii* sale „mai ales în Transilvania", unde a creat colinde şi cântece de stea. Dan Horia Mazilu (1997: 13) mai observă că „reformaţii, calvinii mai cu seamă, cei care de un secol şi ceva produceau cu consecvenţă, programatic, atentate la adresa ortodoxiei româneşti din Transilvania, au în Dosoftei un inamic necenzurat", deşi totuşi mitropolitul nu şi-a propus să împiedice răspândirea între români a *Psaltirii* lui Fogarasi (Goci 1998: 296). Se poate spune că *Psaltirea* lui Dosoftei are, „în înţelesul originar al întreprinderii", „un caracter apologetic, apare adică într-un moment de cumpănă al ortodoxiei, când catolicismul, în expansiune, încerca, cu sabia şi cu cartea, unirea cu Roma" (*ibidem*: 293). Dosoftei vrea, ca şi Coresi, să ofere vorbitorilor de română ceea ce alţii aveau deja[114].

---

[114] Există mai multe feluri de a spune acest lucru. După Mazilu (1976: 291-2), încercarea lui Dosoftei era „de a se alinia uneia dintre tendițele ce se manifestau în literatura europeană a epocii", de a „înscrie poezia și literatura română în concertul universal", simțind că e un „poet de geniu capabil să producă Opera prin care poporul său cucerea o poziție la care era îndreptățit să aspire".

II.5.3. Problema surselor

Dosoftei nu a intenţionat să fie original sau ştiinţific, ci s-a gândit deci în primul rând la umplerea unui gol cultural, şi la câştigul spiritual al cititorului – de aceea, el îmbina în traducerea *Paremiilor* şi a *Vieţilor Sfinţilor* sursele slavonă şi greacă, după cum considera oportun (Bianu 1887: xiv). Modelul pe care îl urma, Kochanowski, poet bilingv în latină şi poloneză, nu traducea textul slavon, clasic în est – aspect care i se va reproşa de altfel versiunii lui Poloţki (Cooper 2003: 146) –, ci se spune că a folosit *Vulgata*, plus originalul ebraic[115], dar nu şi pe cel grecesc, deşi era cunoscător de greacă: deloc de mirare la cineva care trecea drept protestant, căci în Polonia, unde avea la dispoziţie o serie de traduceri făcute sub egida diverselor culte, filologi importanţi ai epocii considerau *Septuaginta* coruptă de „ereticii greci" (Frick 1989: 93). Dosoftei declară, în pagina de titlu a primei ediţii a *Psaltirii* în versuri, că a tradus *din greacă* (cel puţin forma şi structura cărţii o confirmă), aşa cum a tradus şi liturghia „pentru toţi carii nu-nţăleg sârbeşte sau *elineşte*" (*BRV* 1903: 224) – căci în vremea lui, în Moldova deja se cânta liturghia în greacă şi slavonă (Cantemir 1973: 285). Pentru a doua ediţie, dă de înţeles că a consultat ediţii în mai multe limbi[116]. Poliglotismul său era de altfel recunoscut – şi de înţeles ţinând cont de formaţia sa. Neculce arată că ştia „eleneşte, latineşte,

---

[115] Baker/Saldanha 2009: 504 – care menţionează, ca sursă de inspiraţie, şi versurile latine ale poetului umanist George Buchanan.

[116] *Din svintele scripturi a svinţilor părinţ, dascălilor svintei besearici, cu lungă osteneală în mulţ ai socotită şi cercată prin sfintele cărţ, şi de-acia pre verşuri tocmită în cinci ai cu osârdie mare* – spune, în pagina de titlu.

slovineşte, şi altele"[117]. Călinescu mai enumeră polona (căci a studiat și trăit în Polonia), rusa şi ebraica – Textul Masoretic era de altfel, de multă vreme cunoscut în această parte a Europei (Cooper 2003: 137): chiar patriarhul Dositei îl aminteşte[118], fie şi pentru a preveni că nu e atât de reuşit precum cel al Septuagintei. Probabil Dosoftei nu ar fi dat literele evreieşti în marginea Psalmului alfabetic 118/119 (în stilul *Bibliilor* latineşti şi greceşti din epocă), fără să aibă personal acces şi la *Sefer Tehilim*[119]. Mihai Dinu (2007: 188, 210, 238) a observat de altfel cum, în 38,15 şi 89,3, Mitropolitul încearcă să includă atât varianta Septuagintei, cât şi pe cea a Textului Masoretic în parafraza sa generoasă – iar în 67,16 foloseşte un toponim (*Vasan*) care nu apare decât în versiunea ebraică, în Nova şi alte traduceri derivate, din aceeași filieră.

Recursul consistent la greacă e dovedit fie și numai de inventarea unui cuvânt precum *aposcorachință*[120] și explicarea lui anecdotic-etimologică în subsol:

Ps. 26, 14-15

Dosoftei 1673	LXX	Versiunea actuală
Nu-ț ascunde, Doamne, fața preacinstită, Nu fugi de mine la vreme cumplită	μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ μὴ ἐκκλίνῃς ἐν ὀργῇ ἀπὸ τοῦ	Să nu-Ți întorci fața Ta de la mine și să nu te abați întru

[117] „Prea învăţat, multe limbi ştia: elineşte, lătineşte, slovineşte şi alte. Adânc din cărţi ştia" (Neculce 1936: 121).

[118] V. Bădără, *O ediţie necunoscută…*

[119] Munteanu (2008: 152) crede de altfel că Dosoftei ar fi folosit izvodul lui Ieronim tocmai pentru fidelitatea lui față de ebraică. Iar Dinu (2007: 188-90) vede chiar în transcrierea literelor evreieşti din Psalmul 118 un argument pentru ideea că Dosoftei avea cunoştinţe bune de ebraică şi chiar contacte cu comunităţi evreieşti.

[120] Exemplu tratat şi de Munteanu (2008: 171-2).

Ce-mi trimite, Doamne, a Ta socotință Să nu duc delungul **aposcorachință***. Nu mă lăsa, Doamne, cu părăsâciune, Fără mântuință, ce-m dă iertăciune. *Aposcorachință să cheamă că-ș părăsește corbul puii până-s cu fulgi albi, de nu-i hrănește că nu să-ncrede	δούλου σου · βοηθός μου γενοῦ μὴ **ἀποσκορακίσῃς** με καὶ μὴ ἐγκαταλίπῃς με ὁ θεὸς ὁ σωτήρ μου.	mânie de la robul Tău. Ajutorul meu fii, să nu mă **lepezi** pe mine și să nu mă lași, Dumnezeule, Mântuitorul meu.

Verbul *ἀποσκορακίζω*, care vine de la *κόραξ*, *corb*, înseamnă de fapt a *izgoni cu mânie sau dispreț, a blestema* – fiind folosit de LXX și în Is. 17,13, redat în *Biblia* curentă cu *a amenința*, și, substantivat, *ἀποσκορακισμός* – *certare*, în Is. 66,15.

Unii au afirmat totuşi că *Psaltirea* din 1673 ar fi fost doar o versificare a ediţiei în proză din 1680, care a avut la bază textul slavon[121], sau că a restilizat traducerile anterioare pe baza slavonei (Ursu 1977: 620), bazându-se pe versiunile vechi româneşti, traduse de altfel din slavonă. Exemplele analizate în acest capitol arată – așa cum era convins și Gherman (2010: 35), fără să mai invoce dovezile pe care se sprijină –, că ediția în proză nu s-a bazat doar pe versiunea slavonă din coloana paralelă şi nici nu a fost singura sursă pentru forma versificată din 1673. Cert e că *Psaltirea* din 1680 are în stânga același text slavon folosit și de Coresi, iar traducătorul declară a consultat „izvodul Sf. Ieronim, care-i

[121] Și Andriescu (2003: 13-4) afirmă eronat că Dosoftei traduce din slavă; Mazilu (1976: 292) admite că varianta în versuri o versifică pe cea în proză. Bianu (1887 xxxi), şi alţii au spus la fel.

elineşte latineşte şi evreieşte”[122], izvod care poate fi fie *Vulgata* – referirea la elineşte şi evreieşte fiind deci cele două variante ale *Psalmilor* lui Ieronim – fie, mai degrabă, o *Biblie* poliglotă, cum ştim că se găseau în bibliotecile româneşti din epocă (Ioniţă 1988: 66), *sursa de bază fiind, oricum, un text latin*.

Denumirile parfumurilor – din Ps. 44,10 –, copiate din slavonă până la Coresi inclusiv, cu tot cu *i* (şi) (Hurmuzachi are chiar „*i zmirna i stactie i casie*”, iar Scheiană şi Coresi păstrează *istacti*), rămân neschimbate până la ediţia sinodală din 1914, unde găsim, la fel, *smirna şi stacti şi casia* – întrucât versiunea slavonă copia din greceşte *σμύρνα καὶ στακτὴ καὶ κασία*. Aici, Dosoftei rupe totuşi uniformitatea, căci, citind în *Vulgata*: *murra et gutta et cassia*, dă în româneşte *gută*[123].

În acelaşi verset, citind *a domibus eburneis*, tot Dosoftei traduce mai uşor din *case de os de pil*. E drept, echivalând *domus* – *casă*, nu prinde nuanţa din greacă şi ebraică, de *palat măreţ*, dar cel puţin scapă de confuzia polisemiei slavone *păsare* – *greutate* de la Coresi. La rândul ei, *Psaltirea* în versuri adaptează soluţia din proză:

---

[122] De altfel Munteanu (2008: 152) vede în faptul că Dosoftei îl numea *Sfânt* pe Ieronim, nu *Fericit*, conform denumirii oficiale riguros ortodoxe, un „obiectivism de natură filologică”. Poate fi şi o anume lipsă de acribie anticatolică, potrivită într-o epocă de convieţuire strânsă, sau poate şi o confuzie specifică vremurilor. *Bibliile* slavone foloseau, cu la fel de puţină acribie, Vulgata drept sursă, în unele locuri. În fond, dacă Dosoftei socotea de încredere un izvod biblic latinesc, nu puteau avea obiecţii faţă de numele de Sfânt al lui Ieronim, din pagina de titlu.

[123] Aici, ediţia 1957 va schimba *στακτή*, ulei de mir, cu transcrierea din Nova a lui אֲהָלוֹת, *aloe*, termen impus de altfel de mult în Apus (inclusiv în King James Version din 1611 şi în traducerea lui Luther din 1545). Celelalte corespund, de altfel, oarecum, denumirilor ebraice מֹר şi קְצִיעָה, o tradiţie introdusă şi la noi de *Psaltirile* britanice, începând cu C. Aristia (1859) şi preluată de de Nicodim Munteanu şi Galaction.

Vulgata/LXX/Ps. slavonă	Dosoftei 1680/1673/ Versiunea actuală
a domibus eburneis/*ἀπὸ βάρεων ἐλεφαντίνων*/ѿ тѧ́жестей сло́новныхъ	din case de os de pil/din casa cea scumpă, cu os tincuită/din palate de fildeş

II.5.4. Stilul *Psaltirii* în versuri

Dacă nu ar fi fost cele câteva arhaisme dispărute[124], muzicalitatea rimelor dosofteiene ar fi impus, poate, parafraza până astăzi. Mitropolitul a încercat să redea cât mai mult din lirismul psalmilor găsind adesea corespondenţe suficient de exacte, prin imagini şi metafore echivalente, pentru exprimări aparent de neînlocuit[125]:

Ps. 90, 1-6

Dosoftei 1673	LXX/ *Vulgata*	Dosoftei 1680/ *versiunea actuală*)
Cui i-i voia-ntr-a sa viaţă Să petreacă fără greaţă, Acela pre Domnul s-aibă	*Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλισθήσεται* qui	Cine lăcuiaşte într-agiutoriul celui de sus, într-acoperemântul Dumnezăului ceriului va lăcui. (*Cel ce locuieşte în ajutorul*

[124] Sub 10% din totalul de 2.601 unităţi lexicale ale textului (v. Dinu 2007: 112 – şi inventarul său, pp. 370-9).

[125] Ezra Pound, explicându-şi arta poetică, arăta că imaginea pe care o creează poezia autentică (*phanopoeia* – spre deosebire de genurile inferioare, *logopoeia* şi *melopoeia*) are capacitatea de a transmite un sens foarte precis, care e deci perfect traductibil (Pound 1954: 25). Pe de altă parte, conform lui Tytler (1813: 74, 114, 208), un poet-traducător cu o valoare comparabilă poate recompune în altă limbă o imagine de aceeaşi forţă.

Agiutori hie-n ce treabă.
Cu Dumnezău să petreacă
'N casă și zâsa să-i facă.*
Și cătră Domnul va zâce:
„Tu-m ești stâncă și ferice
Și tu-m trimiț agiutoriul
Cu bine, cu de tot sporul.
Și spre tine mi-i nedejde,
Doamne, hie-n ce primejde."
Acela te-a mântui-te
De sâlță, de lănci cumplite,
De vânători încordate,
De cuvinte turburate.
Și te-a unbri după spate,
Supt a sale aripi late.
Dereptatea lui cea svântă
Te-ancungiura fără smântă.
Și noaptea nu ti-i spărie-te,
Nice zua, de

habitat in *adiutorio* (juxta Hebraeos: *umbraculo*) Altissimi in protectione Dei caeli commorabitur. ἐρεῖ τῷ κυρίῳ ἀντιλήμπτωρ μου εἶ καὶ καταφυγή μου ὁ θεός μου ἐλπιῶ ἐπ' αὐτόν dicet Domino susceptor meus es tu et refugium meum Deus meus sperabo in eum ὅτι αὐτὸς ῥύσεταί με ἐκ παγίδος θηρευτῶν καὶ ἀπὸ λόγου ταραχώδους quoniam ipse liberabit me de laqueo venantium et a verbo aspero ἐν τοῖς μεταφρένοις αὐτοῦ ἐπισκιάσει σοι καὶ ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἐλπιεῖς in scapulis suis obumbrabit te et sub pinnis eius sperabis ὅπλῳ κυκλώσει σε ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ: οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ scuto circumdabit te veritas eius, non timebis a timore nocturne ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας,

Celui Preaînalt, întru acoperământul Dumnezeului cerului se va să-lăşlui.) Zice-va Domnului sprijenitoriul mieu eşti, şi năzuiala mea, Dumnezăul mieu şi nedejduiesc spre îns. (*Va zice Domnului: „Sprijinitorul meu eşti şi scăparea mea; Dumnezeul meu, voi nădăjdui spre Dânsul".*) Că acela izbăvite-va de sâlţa vânătorilor, şi de cuvânt tulbure. (*Că el te va izbăvi din cursa vânătorilor şi de cuvântul tulburător.*) Cu spatele sale umbrite-va şi supt aripile lui te nedejueşt. (*Cu spatele te va umbri pe tine şi sub aripile lui vei nădăjdui;*) Cu armă încungiura-te-va adevărătatea lui, nu te vei teame de frică de noapte. (*Ca o armă te va înconjura adevărul Lui. Nu te vei teme de frica de noapte,*) De săgeata ce zboază zua, de lucru prin 'tunearec ce să petrea-ce, de tâmpinuş (Coresi-timpinare), şi

săgete. Nu ti-i teme de lângoare, De vânt rău, nice de soare. Nu-ț-va ieși-n tâmpinare Drac de-amiazăz să te sparie. ——— *Și locaș la el ne vom face amândoi Ioan 14	ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ a sagitta volante in die a negotio perambulante in tenebris ab incursu et daemonio meridiano (JH: a peste in tenebris ambulante, a morsu insanientis meridie).	de drac de-amiazăz/ѿ стрѫ́щѧ и҆ бѣ́са по лꙋ́днѣнагѡ (*de săgeata ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric, de molima ce bântuie întru amiază*/1914: *de întâmplare şi de dracul cel de amiază zi.*)

Imaginile poetice îi permit lui Dosoftei apelul la mai multe surse deodată: în ultimul verset de mai sus, el se sprijină pe o traducere latină a textului ebraic, reţinând în acelaşi timp şi noţiunea septuagintală a „dracului de amiază zi” – căreia îi dă interpretarea de *sperietură*.

Uneori, aproximează echivalenţe semantice (precum *rău* – *păcat*[126]), alteori face paranteze la ideea de bază a textului, în scopuri lirice sau edificatoare. Din aceleași motive, își permite (rămânând în general un interpret fidel) licenţe nefilologice, „localizând” şi transpunând în registrul familiar: *leii* devin *lupi*, *pasărea*, *vrabie* (Andriescu 1978: lxiii-lix), iar în loc de *păcătoşi* avem, prin „deplasare temporală”, *păgâni* în luptă cu creştinii (*ibidem*: lx-lxi). În subsol, face chiar trimitere directă spre Noul Testament. *Biserica* este corespondentul firesc pentru *poporul* lui Dumnezeu, căruia i se adresa textul original[127]:

---

[126] Andriescu 1978: xxxix. Echivalența e de altfel sugerată, aparent, de apelul la sursa greacă.

[127] Problemei spinoase a transpunerii elementelor de culoare locală, referitoare la climă, geografie, faună, floră obiceiuri, i s-au dat, de-a lungul

Ps. 27, 11

Dosoftei 1673	LXX/ *Vulgata*	Dosoftei 1680	Ver. Actuală
Svinţia ta, Doamne, eşti bună tărie *Besericii* tale, şi-i eşti bucurie	κύριος κραταίωμα τοῦ λαοῦ αὐτοῦ Dominus fortitudo plebis suae	Dom nul întărit ură nărodului său / Гд҃ь оутвърждєнїє людемъ своимъ	Domnul este întărirea poporului său

În acelaşi Psalm 90 de mai sus, se reformulează ideea textului cu persoana verbelor schimbată liber, fără a se mai face trecerea la vorbirea indirectă:

Ps. 90, 13-16

Dosoftei 1673	LXX/ *Vulgata* (identice)	Dosoftei 1680/ *versiunea actuală*)
Pre vasilisc şi aspidă Vei îmbla ca pre omidă. Şi-i călca leul şi zmăul Şi nu te va atinge răul. Că ţ-va fi Dumnezeu stâncă	ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem ὅτι ἐπ' ἐμὲ ἤλπισεν καὶ ῥύσομαι αὐτόν σκεπάσω αὐτόν	Pre aspidă şi vasilisc vei călca, şi vei stropşi leul şi zmăul. Că spre mine au nedejdiuit şi-l voi izbăvi pre îns, acoperi-l-voiu pre însul c-au cunoscut numele mieu. Striga-va cătră mine şi-l voiu auzi pre îns. Cu dânsulu-is în

---

timpului, soluții diverse – Munteanu (2008: 108-13, 119-22) face o analiză mai extinsă a lor; la fel, Dinu (2007: 144-5 şi urm.) În calitate de păstor de suflete, pentru Dosoftei, rigoarea în acest gen de detalii era de importanţă secundară, traducătorul fiind, în primul rând (cum spune Andriescu – 2003: 15-7), „cutremurat, ca și vechiul psalmist, de putința sau neputința omului de a se mântui”.

Şi nu ti-i teme nemică, Că te va coperi-n lume, Că i-ai ştiut svântul nume. Şi ţ-va auzi de rugă, Să nu hii în scârbă lungă. Şi cu slavă te va scoate De greutăţile toate. Şi cu lungime de viaţă Îl vei prăvi-n svânta faţă	ὅτι ἔγνω τὸ ὄνομά μου quoniam in me speravit et liberabo eum protegam eum quia cognovit nomen meum ἐπικαλέσεταί με καὶ εἰσακούσομαι αὐτοῦ μετ᾽ αὐτοῦ εἰμι ἐν θλίψει καὶ ἐξελοῦμαι καὶ δοξάσω αὐτόν clamabit ad me et exaudiam eum cum ipso sum in tribulatione eripiam eum et clarificabo (JH glorificabo) eum μακρότητα ἡμερῶν ἐμπλήσω αὐτὸν καὶ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριόν μου longitudine dierum replebo (JH implebo) eum et ostendam illi salutare meum.	scârbe. Scoate-l-voiu pre îns, şi slăvi-l-voiu pre îns, lungime de zile umplea-voiu pre îns, şi-i voi arăta lui mântuinţa mea. (*Peste aspidă şi vasilisc vei păşi şi vei călca peste leu şi peste balaur. „Că spre Mine a nădăjduit şi-l voi izbăvi pe el, zice Domnul; îl voi acoperi pe el că a cunoscut numele Meu. Striga-va către Mine şi-l voi auzi pe el; cu dânsul sunt în necaz şi-l voi scoate pe el şi-l voi slăvi. Cu lungime de zile îl voi umple pe el, şi-i voi arăta lui mântuirea Mea”.*)

În unele locuri, versiunea din 1673 face doar o adaptare (fie şi reuşită) a *Psaltirii*, nu o traducere propriu-zisă. Uneori propoziţii sunt „sărite” de versiunea versificată, alteori ordinea ideilor e schimbată, iar versetele originale sunt „diluate” sau, dimpotrivă, „topite”.

Ps. 9, 9-10

Dosoftei 1673	Dosoftei 1680/(*versiunea de azi*)
Mișelului este Domnul de scăpare, Agiutori la treabă, la greu stâncă tare.	Şi fu Domnul scăpare mişălului agiutătoriu în bună vreme în griji. (*Şi a fost*

Că cine cunoaște cinstitul tău nume, *Șede cu nedejde* (LXX: ἐλπισάτωσαν; *Vulgata*: *sperent*) petrecând pre lume. Și cine te cearcă cu rugă curată, Îl grijești la lipsă cu mână-ndurată.	*Domnul scăpare săracului, ajutor la vreme potrivită în necazuri.*) Şi *ca să nedejduiască* spre tine ceia ce ştiu numele tău, că n-ai lăsat pre ceia ce te cearcă Doamne. (*Să nădăjduiască în Tine cei ce cunosc numele Tău, că n-ai părăsit pe cei ce Te caută pe Tine, Doamne!*)

Din raţiuni ce ţin de construcţia poetică, imperativul grecesc ἐλπισάτωσαν şi subjonctivul latinesc cu valoare de imperativ *sperent* sunt traduse liber printr-o locuţiune verbală la prezent: *Șede cu nedejde*. La fel, aoristul 2 οὐκ ἐγκατέλιπες şi perfectul *non dereliquisti* (*nu ai părăsit*) sunt redate, tot liber, la timpul prezent: *îl grijeşti*.

Uneori, ideea poate fi versificată doar într-o manieră augmentativă (Andriescu 1978: xxxix), întărind-o cu elemente lexicale „parazitare" (*ibidem*: lxxii) – ca în 26,19:

Dosoftei 1673	Traducerea sinodală actuală
Iar eu voi crede *cu inemă-ntreagă*. *Că-mi va tinde* Domnul *mila sa cea largă*. Da-m-va să văz şi eu ţara cea de viaţă, *Să petrec cu svinţii în trai de* dulceaţă.	Cred că voi vedea bunătăţile Domnului, în pământul celor vii.

Faţă de ediţia manuscrisă din 1670, diferenţele sunt uneori vizibile. „Această primă redacţie a fost apoi revizuită de Dosoftei, versurile au fost cizelate, îmbunătăţite, încât redacţia a doua, cea tipărită (1673), are modificări esenţiale, doveditoare că Dosoftei avea simţ şi gust literar, că-şi muncea formele poetice şi stilul. Exemple: Redacţia 1670: *Că mi-i mai bună mila ta-n faţă/ De cât aş duce trai fără greaţă.* Redacţia

1673: *Că mi-i mai bună în toată dulceaţa/ Mila ta, Doamne, decât şi viaţa*” (Simonescu 1974: 741 – despre 62,4). Cizelările succesive, precum cele citate mai sus, denotând „simţ al perfecţiunii artistice” ar putea fi bănuite şi în exemplul din Ps. 90,6, unde cu rima *lângoare/ tâmpinare* s-ar fi potrivit și varianta milesciană *întâmplare* (Ms. 45 și *Biblia* 1688); de asemenea, în versetul 103,27, unde sub cele două variante, *аколò левúнетоáнѫ* şi *ле вúнетоáнѫ*, se poate intui ca posibilă variantă intermediară, de lucru, *аколòи Левиетáнȣлб*, precum în ediţia evreiască şi transpunerea latinească (în final, în loc de Leviatan, rămân doar *chiţii*, prezenţi în redacţia lui Kochanowski, iar, în româneşte, deja în ediţia de la Bălgrad din 1651)[128].

II.5.5. Chestiunea originii autorului

Deşi e curios cum de le-a scăpat contemporanilor şi lui Neculce, mulţi au arătat că Dosoftei nu era chiar român, ci aromân macedonean, deci mai degrabă grec, cum deduce N. Cartojan (1942: 116). Ovid Densuşianu (1977: 41-43) îl dă şi el ca sigur „de origine aromână, dintr-o familie aşezată în Polonia şi considerată ca greacă” – Papară, numele rudei sale, fiind o poreclă de aromâni (mai găseşte şi dovada folosirii unei forme ca „aurmă” în loc de urmă). „Cunoştinţele neobişnuite” de limbi străine şi numele din familie, „Leontarii, Barilă şi Misira” îi sună „vădit neromâneşti” şi lui Iorga (1904: 178-9) – deşi şi numele de astăzi ale multor români ar putea produce confuzii. Acestea sunt însă suficiente pentru ca unitul Ioan Bălan (1914: 149, 155) să îl bănuiască de necunoaşterea limbii române şi de dependenţa exagerată faţă de textul grecesc, chiar şi când se raporta, de fapt, la cel slavonesc.

[128] Vezi capitolele II.6.2.2 şi IV.6.2.

II.5.6. Locul ediţiei 1680 în istoria traducerilor

Cele două *Psaltiri* dosofteiene au avut trasee diferite. Importantă pentru istoria traducerii textului rămâne, desigur, versiunea din 1680. S-a repetat că această traducere, deşi publicată mai târziu, trebuie să fi fost realizată prima, fiind în proză[129]. De altfel ritmul în care Dosoftei îşi tipăreşte cărţile denotă că traducerile erau încheiate dinainte (Andriescu 1978: XVII). O variantă în proză nu e neapărat mai uşor de realizat, dacă se urmăreşte o fidelitate mai mare faţă de sursă. Spre deosebire de versiunea din 1673, *Psaltirea de'nţăles* nu va marca un început, ci un sfârşit de ciclu: „există o legătură organică între toate *Psaltirile* româneşti din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea" (Cobzaru 2007: 25) şi, cel puţin în prima ei parte, *Psaltirea* de la 1680 urmează „destul de fidel textul traducerilor anterioare" (Candrea 1916: lxix), versiunile Scheiană şi Coresi, cum dovedeşte Andriescu (1978: xxx) – s-a afirmat de altfel că Dosoftei a avut la dispoziţie manuscrise cu variantele precedente ale *Psaltirilor* româneşti, comparate (Candrea 1916: lxv).

Densuşianu remarcă un „balast de forme artificiale", dar „latinismele, slavonismele, moldovenismele şi provincialismele" (1977: 44-54) nu îl împiedică pe N. Şerbănescu să o considere „nu prea îndepărtată de cea a *Psaltirii* româneşti din vremea noastră, putând fi citită cu destulă uşurinţă" (Şerbănescu 1980: 1171). Şi Iorga, afirmă, riscant, că „traducerea în proză a *Psaltirii* a fost primită, cu schimbări, în marea *Biblie* de la 1688, iar de acolo a răzbătut şi aiurea, până la *Biblia* de la Petersburg, din 1819 (1904: 187). De fapt, în ciuda acuzelor de filoelenism aduse de Bălan şi de cei care îl fac grec, un neajuns al acestei ediţii e tocmai dependenţa de

[129] De pildă, Călinescu 1980: 53.

ansamblu păstrată faţă de textul slavon. Prin „arhaicitatea anumitor cuvinte, sintagme şi expresii, textul *Psaltirii de'nţăles* se apropie mai mult de *Psaltirile* din sec. al XVI-lea decât de Ms. 45 – pe care, cum s-a spus, l-ar fi revizuit cărturarul[130] – sau de *Biblia* de la 1688, care ilustrează, şi ea, aceeaşi etapă evolutivă a limbii."[131] Era vorba, cum s-a observat[132], de o dependență mai amplă față de modelul cultural slavon, aflat acum la un sfârșit de ciclu istoric.

Recenzia dosofteiană, o revizuire a textului preexistent, după grecește și mai ales latinește, constituie totuşi, în același timp, un pas înainte în tranziţia de la epoca coresiană la etapa următoare, prin numeroasele soluții cu care depășește orizontul slav (de pildă, în loc să mai transcrie „ispovediţi-vă Domnului", el dă „mărturisiţi-vă Domnului" – Ps. 135,1 – sau, chiar mai clar, „mărturisiţi pe Domnul" etc).

II.5.7. Genul *Psaltirilor* în versuri

Versiunea din 1673 a fost mai importantă, cum afirmă Andreescu (1978: xvi) pentru istoria literaturii (și poate şi pentru pietatea personală a cititorilor din epocă). A marcat, cum am s-a observat, un glorios început al istoriei poeziei româneşti[133].

Dar „faptul că exemplarele ce s-au păstrat din *Psaltirea*

---

[130] V. nota 160.

[131] Cobzaru 2007: 192. Ea ține încă de „unitatea remarcabilă a formei celor mai vechi versiuni cunoscute" ale *Psaltirii,* de care aminteşte şi Gheorghe Chivu (2011:38).

[132] „Cu Dosoftei se sfârșește etapa în care contactele literaților români cu sensibilitatea barocă se realizează majoritar prin filiera pe care am numit-o nord și est-slavă. (…) noua orientare, către spațiul literar neolelenic și, prin el, către Europa occidentală" (Mazilu 1976: 306).

[133] „O explozie de un tip cu totul deosebit"; „fastuoasă paradă de poezie", într-o literatură fără realizări anterioare comparabile (Mazilu 1976: 285-6).

în versuri nu poartă pecetea folosirii de către monah sau dascăl, ci doar însemnări vechi în legătură cu posesori sau călătoria cărţii întăreşte presupunerea că aceasta nu a fost alcătuită dintr-o necesitate cultică, ci dintr-un zel poetic" (Stănculescu 1968: 1196-7). Această observaţie n-ar fi trebuit, totuși, să fie de ajuns pentru a afirma, cum face Bianu, cu severitate excesivă, că *Psalmii* în versuri ai mitropolitului „n-au avut nici un răsunet, n-au dat nici un impuls în mişcarea literară ulterioară", astfel că rămân valoroşi doar prin poziţia în timp, ca o „primă încercare de versificare", dar cu un rezultat modest, cu „o valoare literară foarte mică" (Bianu 1887: xxxxii), iar asta din cauză că Dosoftei a fost un „talent nu aşa mare" şi „l-a înţeles numai în parte" (*ibidem*: xxxiii) pe modelul său, Kochanowski[134].

[134] Din păcate, dedesubtul anumitor remarci nejustificat de severe pe acest subiect se simte parcă şi un anumit substrat polemic-confesional. Probabil, nu e o coincidență că greco-catolicul Bianu gândește exact ca protopopul Bălan, văzând la Dosoftei numai inconsecvențe lexicale și dovezi ale necunoașterii limbii române. Mai recent, o critică şi mai demolatoare îi aparține lui Eugen Negrici (1977: 46-54), conform căruia, pe Dosoftei, orbit de mărunta „datorie a stihului" îl preocupa „doar ținta de la sfârșitul versului", şi își croia poemul „în funcție de cum îi reușea prima rimă" – apoi nu se mai conforma vocabularului psalmilor biblici, „ci regulilor prozodice". Numai că, din când în când „tot răsucind cuvintele" mai „atingea din întâmplare pedala norocoasă a limbajului", totuşi, cu „serioase abateri de la spiritul originar al textului", chiar cu lipsă de deferență față de „sacralitatea" lui. Dovada invocată e traducerea din Ps. 78,1, *ca o cramă când i se ia vinul,* ceea ce ar fi „umor involuntar", zice autorul, care nu ştie că ὀπωροφυλάκιον – *coliba de pază* din livadă sau vie, e într-adevăr echivalată de Manuscrisul 45 și *Biblia* 1688 cu o *cramă*, adică, după dicționarul Candrea-Adamescu, *încăperea de la vie unde se ține teascul.* Dosoftei nu face decât să îi dea nota suplimentară de dezolare („când i se ia vinul"), remarcată de Andreescu (2003: 9), uimit şi el să vadă că Negrici avea aici ca reper un neprecizat *institut biblic neoprotestant* – de altfel, *îl verifică pe Dosoftei cu traducerea Cornilescu*, pe care o consideră

Ca gen literar în sine, *Psaltirea* versificată rămâne, în spaţiul pietăţii ortodoxe, ca o tradiţie oarecum marginală. Deja în 1843, când Cupcea Elizius încerca o revizuire (Ms. 1291), versiunea „prezintă interes doar prin faptul că porneşte de la textul superior al marelui său înaintaş (Ursu 1974: xxvii) – de fapt, se încerca o apropiere a acestuia de noul corpus al *Psaltirii* de linie (intrat în uzul curent).

de autoritate, deși ea urmează o tradiție diferită, a Textului Masoretic (עִיִּים, *grămadă de pietre* – pluralul lui עִי, *ruină*).

II.6. *Psaltirea* de la Bălgrad

Și limba *Psaltirii* de la Bălgrad (1651) are același farmec care o face, cu toată patina arhaică, inteligibilă şi expresivă şi azi, printr-un stil direct şi plastic: *Și-i văzu Domnul când era în scârbă, când asculta rugăciunea lor. Și Să pomeni despre legătura Sa și Să căi după înmulțimea milelor sale. Și deade pre ei în milă înaintea tuturora carii dusease-i pre ei prinși. Mântuiaște pre noi, Doamne, Dumnezăul nostru, adună pre noi din păgâni* (105,44-47).

Că îndărăpnici fură cuvintelor lui Dumnezău și sfatul înălțatului urâră. Derept aceaea smeri în usteneală inima lor ; căzură, și n-au agiutoriu (106,11-12). *Blasteme ei, iară Tu blagosloveaște* (108,27).

Aşa cum spune *Predoslovia*, acest important monument al limbii române vechi a fost elaborat de reprezentanţii Bisericii ortodoxe locale la porunca stăpânirii calvine – aceasta aprecia faptul „că tot cinul besearicilor rumâneşti şi greceşti easte din *Psaltire*", punând acest aspect în antiteză cu lipsa traducerilor în limba vernaculară. Ecumenismul biblic era cel mai profitabil *modus vivendi* al românilor ortodocși cu puterea lumească reformată, fiind favorizat și de răspândirea umanismului filologic în epocă, inclusiv în rândul românilor (Moraru 2001: 38).

Încurajarea traducerilor biblice avea, desigur, un anume „mesaj scontat" din partea calvină, dar, chiar și cu preţul pierderii unor enoriaşi (Moraru 2001: 15, 17), Biserica transilvăneană[135] a avu atunci „puterea de selecţie organică"

[135] Care nu avea atunci, prin mitropolitul Simion Ştefan, nici măcar legături cu cea din Muntenia (Iorga 1928a: 336-7).

(Blaga 1994: 56), disociind de ofensiva prozelitistă episoadele deschiderii interconfesionale autentice [136]. Într-un spirit semi-protestant, Predoslovia îi acuza doar pe refractarii catolici că recită „ca gaiţele” *Psalmii* numai în latineşte.

Tradusă „den limba jidovească”, *Psaltirea* de la Bălgrad nu se depărta de tradiţia numerotării greceşti şi a titlurilor slavone (Moraru 2001: 44). Cu toată această inconsistenţă a programului traductologic, ediţia avea meritul de a aduce, în cadrul Ortodoxiei, elemente utile ale viziunii umaniste, inclusiv beneficiile „perfecţionării aparatului critic” (Moraru 2001: 43) – în virtutea onestităţii lor filologice, traducătorii își cereau chiar iertare, în prefaţă, pentru eventualele erori[137].

II.6.1. Aparatul de glose, în note şi paranteze

Deși textul păstrează catismele pentru recitarea în slujbe, la unele cuvinte se dau note explicative marginale, ca într-o carte destinată lecturii (la fel procedau, de altfel, ediţiile de tip occidental) – Dosoftei preia şi el acest sistem în *Psaltirea* versificată din 1673.

În 31,2, *neci easte întru inema lui înşălăciune*, avem în nota marginală („*sau în gura sa*”) versiunea LXX (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), deși nici textul din coloană nu urma exact ebraicul בְּרוּחוֹ, așa cum au făcut *Nova* și *Vulgata*: *nec est **in spiritu eius** dolus* (echivalând corect רוּחַ cu *spiritus*).

În schimb, în 34,16(17), *de la lei, unul mieu*, nota marginală („*sufletul*”), mai degrabă explică ebraicul יְחִידָתִי – care

[136] Moraru 2001: 14. V și Murdock 2000: 137 – „During the 1650s interest was expressed by some within the Transylvanian Reformed hierarchy, for irenic *rapprochement* with the Orthodox world, rather than bids to inspire reforms or gain converts.”

[137] *Să nu ne giudece numaidecât până nu vor socoti izvoadele și veți afla pe ce cale am îmblat. Adevăr și oameni suntem și am putut greși.*

are sensurile: *unul meu*, dar și *(pe) cea unică născută a mea,* ca în *Septuaginta* (τὴν μονογενῆ μου)[138].

Unele explicații sunt intercalate chiar în text, între paranteze.

În 32,10, *Domnul sparge sfatul limbilor şi strică cugetele oamenilor* („*şi leapădă sfatul boiarilor*”), avem între paranteze o adăugire a Septuagintei față de Textul Masoretic, care se găsește codicii Vaticanus B şi Alexandrinus, dar lipseşte din Sinaiticus: ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων – iarăşi, Dosoftei va prelua soluţia de aici, corectând doar numărul: *sfaturile*.

În 144,7, *pomana mulţimei bunătăţilor tale vor izbucni; şi dereptatea Ta vor striga („zicând”)*, cuvântul din paranteză e doar unul de legătură, pentru cursivitatea traducerii.

Alteori, în paranteză apare sensul din traducerile occidentale. În 61,9(10), avem în coloană *fii<i> oamenilor*, apoi *fii<i> bărbatului*, nu după *Vulgata*, care are de două ori *filii hominum*, şi nici chiar după *Nova*, care are în primul loc *filii Adam*, apoi tot *filii hominum* (în loc de… *viri*), ci urmând, mai ales în a doua expresie, Textul Masoretic (care are בְּנֵי־אָדָם și בְּנֵי אִישׁ), pentru care mai dă însă în margine și explicația „*boiarilor”* – probabil preluată din alte versiuni: în 1611, în ediţia King James, de pildă, exista deja acolo *men of high degree*.

În 136,5, adaugă de asemenea între paranteze sensul ebraicului שָׁכַח (*a uita*) conform vechilor traduceri apusene, și rezultă: *uite-să direapta mea („de-a sunarea în strune”).*

[138] În *Psaltirea* de linie (1914) avem: *pre cea una născută a mea*. יָחִיד însă nu e citit nici aşa, nici în sensul Novei (*unicam meam*).

II.6.2. Sursele

Abordarea pur filologică avea însă și limitele ei: traducătorii lui Simion Ștefan invocă, în Predoslovia Noului Testament din 1648, principiul întâietății sursei ebraice pentru Vechiul Testament, conform unei viziuni strict apusene (subordonată mai degrabă criteriilor ecleziologice).

Simplul anunţ al traducerii după un original ebraic va fi făcut, în epocă, o bună impresie, ca de altfel şi mai târziu. Mihai Moraru[139] spune, de pildă că prin recursul la ebraică, *Psaltirea* din 1651 se distanţează de tot ceea ce se realizase până atunci în spaţiul cultural post-bizantin, până în secolul XlX[140]. Noua *Psaltire* era „mai precisă şi mai exactă, ca una ce e tălmăcită de-a dreptul după «limba jidovească»" crede şi Iorga (1904: 172).

Tălmăcitorii au rămas însă anonimi – dacă ei vor fi fost aceiaşi ca la Noul Testament[141], erau Silvestru şi Ştefan diortositorul, care foloseau cel puțin un izvod multilingv, o ediţie Textul Masoretic+Nova[142]. A mai existat de altfel şi un protograf – tradus după Nova (Moraru 2001: 42).

Totuși, nici măcar textul din coloană nu rămâne în calcurile din Nova. De pildă, în 49,12(11), *quod movetur in*

---

[139] 2001: 45 – care ocoleşte totuşi ebraica în exemplele date, apelând la mărturia *Bibliei* de la Ierusalim.

[140] Până la *Biblia* britanică de la Pesta (1873) – zice el, arbitrar. Și Eugen Munteanu consideră un plus traducerea din ebraică, un semn că ierarhi luminați acceptau programul filologic umanist, renunțând la conservatorismul ecleziastic tradiționalist. De altfel, Dosoftei însuşi ar fi folosit izvodul lui Ieronim tot pentru fidelitatea faţă de ebraică (2008: 147-9, 152). Şi Gaster numea *Psaltirea* de la Bălgrad, „mai ştiinţifică" (1891: xxii).

[141] Iorga (1914: 172) sesizează că are aceeaşi limbă ca şi Noul Testament din 1648

[142] Moraru 2001: 39. Şi, într-adevăr, în Ps. 21,18(17) are „săpară", s-a folosit o ediţie bilingvă, ebraică-latină, sau trilingvă – şi cu greaca.

agro nu e redat *ce mişcă pe câmp*, pentru זִיז שָׂדַי, ci, fie printr-un recurs real la ebraică, sesizând sensul mai precis al lui זִיז, de *vietate*, ajunge la *fiara câmpului*, fie preia o soluţie dată deja de Luther (*Tier auf dem Felde*) şi de alte ediţii, precum Geneva şi King James (*wild beasts of the field*).

Apelează însă uneori şi la *Vetus latina*[143], de pildă, în 7,6(7): *Dominus Deus meus – Doamne Dumnezeul meu* – apare acolo şi în *Septuaginta*. În coloană se dă întreg versetul conform acestei filiere, iar varianta „jidoveaşte", care e aici diferită, e dată doar în marginea textului.

II.6.2.1. Corespondenţa cu Nova, relativă

În corespondenței cu Nova, relativă cum am văzut deja, întâlnim raportări diferite în versetul 32,17: „*Minciună* e calul în spăsenie, în mulțimea vârtutei lui *nu va mântui*". În prima parte, Nova nu e urmată, căci ar fi trebui să avem forma adjectivală *mincinos*, conform expresiei ***fallax*** *equus ad salutem*, ce corespunde și formei din *Vulgata–Psalterium Gallicanum* și *Septuaginta*, ψευδὴς ἵππος εἰς σωτηρίαν (și care era moștenită de altfel și din slavonă[144], acolo unde se folosea adjectivul de gen masculin лъ́жъ, nu substantivul лъ́жа), ci se preferă vocalizarea substantivală a transcrierii masoretice – שֶׁקֶר[145]. În schimb, *în* nu îl mai traduce pe לְ (mai degrabă

[143] Urmată şi în traducerea Cântărilor lui Moise – p. 41-42

[144] Coresi (1577) avea: *Mincinos calul în spăsenie. În multă sila sa (1589: În mulţimea puterei sale) nu se spăseşte*. Dosoftei (1680): *Mincinosu-i calul la mântuit, cu mulţâmea dară a puterii sale nu s-a mântui.* Ms. 4389: *Mincinos calul întru mântuire, şi nu se va mântui întru mulţimea puterii sale*. Apoi, *Biblia* 1688 și Ms. 45: *Mincinos e calul spre mântuire, şi cu mulţimea tăriei lui nu să va mântui.*

[145] La fel va face şi Băltăceanu, operând o legătură forțată cu versiunea ebraică: nici *mincinos*, nici *fals*, nici *amăgitor*, ci „*amăgire* e calul".

corespondent al latinescului *ad*), ci pe въ, care, conform lui Miklosich, e echivalent atât cu εἰς, cât și cu ἐν, și în latinește, cu *in*. De aceea, şi în traducerile anterioare aveam aici *în*, pe care abia Dosoftei îl schimbă, după modelul său latin, cu *la*.

În partea a doua a versetului, între *Nova* și *Vulgata* mai apare şi o diferență de diateză: *in abundantia autem virtutis suae non salvabit/ salvabitur*. *Septuaginta* (cu οὐ σωθήσεται) și *Psaltirea* slavonă, cu forma verbală reflexivă не спасе́тсѧ, erau conforme cu fraza despre uriașul din versetul anterior, și cu o anumită nuanță dogmatică (*nu se va mântui* – singur, pe sine). Nova, preluată de ediția noastră, respecta însă valoarea intensivă a formei verbale piel לֹא יְמַלֵּט, *nu va da mântuire*.

Transcrierea toponimelor ebraice arată, de asemenea, destulă libertate faţă de Nova. În 28,6, *Sirionul* nu e transcris ca acolo, *Sarion*, ci fie direct după שִׂרְיֹן, fie din alte transliterări occidentale: *Sirion* – *Biblia* King James (1611), *Syryjon* – *Biblia* Gdanska (1632). În 107/108,10, cu (עַד־אֱדוֹם), nu se procedează la fel: nu se ia, de pildă, *la Edom* – ca la Cornilescu, ci o formă mai apropiată de *Nova*/ *Vulgata super*/ *in Idumaeam* (sau Septuaginta – ἕως τῆς Ἰδουμαίας): *până la Idumeiu* (în *Biblia* Ortodoxă actuală e tot *până în Idumeea*). În același verset, e preluat *spre Palistina*, în mod diferit de latinescul *cum Philistim*, dar într-o formă deja existentă în *Biblia* de la Geneva (1599). În schimb, din *pustia Caddesului* din 28,8, al doilea *d*, care e preluat și de Dosoftei (pus deasupra, ca o corectură, la *Caddis*), nu e luat nici din ebraică קָדֵשׁ, nici din latină (*Cades* – cum ajunge şi la Cornilescu), şi nu îl mai găsim nici în în greacă (Κάδης), nici în slavonă, poloneză, engleză sau germană.

II.6.2.2. Corespondenţa cu ebraica, nesigură

Cartea se numește „A lui Dzeu proroc și împărat cântare Sefer Teillim *jidovească ce să zice Cartea Laudelor sau a Psalomilor lui David" şi păstrează în text și ambigua indicație cultică *sela*, căreia i se dă explicația marginală: „acest cuvânt face *pururea*". Pe de altă parte, se explică în Predoslovie că nici Ieronim nu a urmat împărțirea evreilor, apoi se notează, în locul respectiv, că ediția „ține rândul grecilor". În privința Psalmului 151, absent din Textul Masoretic, se alege o soluție filologică de compromis, ca pentru o *Psaltire* comandată și plătită de un principe calvin: se dă numai începutul Psalmului, care e prezentat pe scurt, precizându-se că nu corespunde exact faptelor istorice prezentate în „cartea lui Samoil".

Diferențele dintre Textul Masoretic și Septuaginta sunt redate în general fidel, cu alegerea variantei ebraice: în Ps 90,13, are *leu și vasilisc*, în loc de *aspidă și vasilisc*, *ciuma* apare de trei ori în acelaşi Psalm, și încă o dată în *Summa* introductivă, deși e absentă din LXX etc. Dar există și 20 de note la acest tip de pasaje divergente, unde se prezintă varianta din „jidovește"[146] în margine, în coloană fiind menținută varianta Septuagintei. Notele de acest gen sunt mai frecvente la început, spre final rezumându-se mai mult la titluri și la pasaje lipsă – inconsecvență s-ar putea explica prin munca separată a mai multor traducători, cu stiluri diferite, sau prin graba crescândă.

[146] Moraru (2011: 44) afirmă că se întâmplă și invers, dar de fapt nu se dau note care să spună: *aceasta e varianta din greceşte* (ar fi contrazis, poate, deranjant, programul traductologic). Ci textul după Septuaginta putea fi strecurat tacit în coloană, cu titlu de variantă consacrată. Şi, rar, se putea da acolo unde în textul ebraic nu era nimic, precum în 82,1 – *Cine să asamănă Ţie* (din LXX şi Vetus Latina) e dat în margine, cu explicaţia: *jidoveaşte nu e*.

Alteori, se urmează o cu totul altă variantă: în Ps. 103,27(26), nu mai apare *Leviatanul* (deși era prezent în Ps. 73,14, cu tot cu o legendă, în notă, despre Faraon), și nici δράκων-ul grecesc sau ҁмїй-ul slavon, ci *chitul* (cum va alege și Dosoftei) – deși are în alte părți *bălaurul* (Ps. 90,13, 148,7).

Cum am arătat mai sus, traducătorii nu apelează doar la Textul Masoretic și Nova, ci și la diverse interpretări occidentale bazate pe ele, însăşi fidelitatea față de ebraică fiind astfel uneori sacrificată. În 67,6(7), אֱלֹהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים בַּיְתָה, „Dumnezeu face să locuiască *cei singuratici în casă*" (versiunea actuală, după: ὁ θεὸς κατοικίζει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ), echivalentul *in domo* era tradus deja, printr-o forțare a lui בַּיִת, de versiunea King James (1611), *in families* (și la Geneva–1499 găseam, dus mai departe, sensul antimonahal din Textul Masoretic: *God maketh the solitarie to dwell in families* (…) *but the rebellious shall dwell in a dry land*). La 1651, găsim sensul *în familii*, redat mai direct, prin traducerea liberă: „Dumnezău-i Carele sălășluiaște pre cei singuri *în fămeaie*", iar în margine se dau două note: echivalentul *în casă*, și explicația, tot în direcția nunții: „ce sânt fără fămeaie, ei dobândesc fămeaie". Continuarea este în aceeași direcție, contrară Septuagintei (unde pasajul e, dimpotrivă, unul de încurajare pentru monahi): „iară îndărăptnicii vor sălăşlui în loc secetos".

II.6.2.3. Raportarea la versiunile anterioare

Moraru (2001: 44) remarcă lipsa unor dovezi textuale pentru existenţa unei surse slavone (asemănătoare celor pentru folosirea Septuagintei), găsind doar mărturia indirectă din 1648 (mențiunea făcută de traducători în Predoslovia *Noului Testament*), nu vreo opţiune concludentă în traducere. Putem observa, cel puțin, că traducătorii nu erau străini de

versiunile românești anterioare, bazate pe slavonă, și preiau din ele anumite calcuri lexicale. Acolo unde Dosoftei are *mântuință*, la 1651 găsim încă *spăsenie*. Mai găsim *ispititu-m-ai* (138,1) şi, nu în ultimul rând, „*ispovediţi-vă* Domnului” (în Psalmii 32, 117, 135 etc.) în loc de „*lăudaţi-l*” – ba chiar și unde *a lăuda* e folosit, precum în 6,5 („că nu-i întru moarte a pomeni pre Tine[147] și întru mormânt cine *va lăuda* pre Tine”) întâlnim totuşi în margine nota *ispovedi*, în virtutea sensului suplimentar pe care calcul slav îl acoperea, în context.

La fel, deși folosește și *gură*, vechiul *rost*, mai aproape de slavonă, e preluat, în expresii care se regăsesc în versiunile anterioare, precum *duhul rostului lui* (32,6) etc.

Tot în virtutea apropierii de tradiția locală, diferită de rigoarea traducerii în stil protestant, atente la specificul ebraic al *Psalmilor*, templul e numit în continuare *biserică* (avem, de pildă, *unghiul Besearicii* – 143,12). Chiar și acolo unde se redă, mai riguros, *sfinţia sa* sau *cortul*, găsim *biserica* măcar în *summa* introductivă a psalmului. Adaptarea se face și în privința instrumentelor muzicale: avem *bucine* și *cimpoi* (Ps. 150), iar *Psaltirile* sunt *chindii*. De asemenea, mesajul e actualizat prin notele marginale: de pildă, la *oamenii Tăi* – „*sânt credincioși, carii ascultă evanghelia*”, iar la *toiagul puterii* – „*evanghelia*” (109,2-3).

[147] Traducere care menține, în spirit creștin, și sensul permis de expresia din Septuaginta.

II.7. Spătarul Milescu și *Biblia* de la București

II.7.1. O recenzie, mai mulți contributori

Nicolae Iorga (care i-a atribuit şi lui Dosoftei paternitatea *Psaltirii* din *Biblia* de la 1688) face pe acest subiect şi alte afirmaţii – oscilante și interesante. Antonie, fostul egumen al Moldoviţei (Iorga 1915: 2) ar fi, într-o altă variantă, autorul ei, împreună cu voievodul Gheorghe Ştefan, aflat în exil în Suedia, la Stettin, pe malul Balticii (până la moartea acestuia, în 1668). Ca alinare pentru exil[148] (un punct comun cu Dosoftei, în fond), fostul domn, împreună cu duhovnicul său apropiat, ar fi retradus acolo *Psalmii*. La tălmăcire ar fi contribuit (conform altei afirmaţii, ar fi avut contribuţia principală) spătarul Nicolae Milescu (aflat, în 1667, în serviciul fostului voievod), care în peregrinările sale va fi cunoscut versiunea Septuagintei publicate la Frankfurt (Iorga 1915: 2) – pe care se bazează[149], alături de cel puțin două versiuni latine şi de cea oficială slavonă.[150] Cărturarul se implică în traducere pe acelaşi fundal al pribegiilor personale: „pentru nesfârşita deznădejde de viitor" (Iorga 1915: 2). Noua versiune ar fi creată chiar înainte de *Psaltirea de'nţăles* a lui Dosoftei (dacă facem abstracţie că

---

[148] Iorga 1928b: 369 – „mângâindu-şi înstrăinarea şi sărăcia prin aceea că, ajutat de egumenul Antonie de Moldoviţa, traducea însuşi psalmii în româneşte".

[149] Florescu 2011: 92-6. Ioan Karyofil reprezenta tabăra pro-protestantă și anti-catolică în Constantinopol. Versiunea Frankfurt era preferata acestei tabere, şi pentru că se ştiau originalele greceşti. În timp ce tabăra opusă, pro-catolică, se baza pe versiuni asemănătoare cu Vaticanus B.

[150] Haneş 1962: 959. Cândea (1963) face o schemă detaliată a surselor fiecărei versiuni.

aceasta putea să fi fost tradusă înainte de 1680), iar manuscrisul *Psaltirii*, adus în ţară de Antonie de Moldoviţa, după 1668, putea intra, din 1672, în posesia lui Constantin Cantacuzino. De fapt, Milescu însuşi îl putea include în recenzia[151] lui – folosită, inegal, de Manuscrisele 4389 și 45. Vedem însă că psalmii *Ceaslovului*, în versiunea copiată de Antonie, deşi au o formă nouă[152] – e evident că autorul cunoștea versiunea lui Dosoftei 1680, dar nu era mulțumit de ea – aceasta e diferită de manuscrisele „milesciene” (și, aparent, nici foarte exactă, de altfel)[153].

Spătarul Milescu – și el, se pare, cu origini greceşti[154] – cunoştea franceza, germana, polona, elina, greaca, slavona, turca, latina şi rusa (Simonescu 1959: 115), întrecându-l pe poliglotul Dosoftei – faţă de care a și circulat mai mult. Hasdeu (1866: 36) şi Iorga (1915: 1-3) au impus, pe baza unor mărturii anterioare, ideea că Milescu trebuie creditat ca prim traducător al Septuagintei[155]. Traducerea sa, neavând destulă precizie, „pentru neaşezământul vremilor" [156], şi, „pentru multa pripă”, conţinând greşeli şi neclarităţi („prea mare

[151] Cândea (1963: 41, 44-5) susţine că traducerea Spătarului e făcută de la zero, timp de trei ani, la Constantinopol între 1661-1664, unde nu ar fi avut la dispoziţie versiuni anterioare. Dar putea puteau ajunge însă texte românești acolo – vezi mai jos, la cap II.7.2, că urma şi soluţii din *Psaltiri* precedente. Trei ani, adică o mie şi ceva de zile, puteau să ajungă? E mai plauzibilă varianta lui Iorga că a tradus și în Suedia. Sau chiar şi în ţară.

[152] Vezi *Codicele Pribeagului*, 1924.

[153] Oricum, un corpus diferit al *Psaltirii*, cum remarcă şi Cândea (1963).

[154] Simonescu 1959: 117. De fapt, P.P. Panaitescu (1965: 40-1) dă ca sigur că a fost grec.

[155] De fapt, Spătarul ar fi tradus chiar întreaga Biblie (Haneş 1962: 955-6).

[156] Cum probabil se scuza singur, în prefața manuscrisului său pierdut (Cândea 1963: 40).

învăluială”), este folosită de autorul Manuscrisului 4389[157] – care are și el la dispoziție, pentru o nouă versiune, *Biblia* de la Ostrog (alături de cea nouă, moscovită), o *Vulgata* din Anvers – (adaugă chiar o carte[158], tradusă din latineşte) din aceeaşi motivaţie patriotică a diaconul Coresi: Legea veche (ca şi cea nouă) era tălmăcită deja complet în mai toate limbile, pe când românii aveau doar manuscrisul imperfect al lui Milescu. Despre tălmăcirea milesciană a Vechiului Testament dă mărturie şi Manuscrisul 45, oarecum apropiat de 4389[159] (autorul având la dispoziţie, în plus, „un izvod tipărit la Englitera”[160], pe lângă alte versiuni ale Septuagintei), făcând la rândul lui retuşuri versiunii Spătarului[161]. O serie de moldovenisme din *Biblia* de la Bucureşti, care apar şi în „Cartea cu învăţătură” tradusă de Milescu (Haneş 1962: 962) ar trimite și acolo spre acelaşi autor, la bază. Totuşi, în prefaţa *Bibliei* din 1688 (aflată sub tipar în 1687), numele Spătarului este ignorat – fie

---

[157] Conform lui N.A. Ursu (1981), care se bazează pe ocurența unor expresii mai rare, autorul acestei versiuni e Daniil Panoneanul. Nu e o miză pentru cercetarea noastră, dar demonstraţia sa nu e convingătoare. Un traducător din grecește, ca Daniil Panoneanul, nu se bazează pe altă traducere din grecește în loc de sursa originală, și nu pune acea variantă pe planul doi, după slavonă. Chiar dacă va fi fost şi dascăl de slavonie.

[158] Ezdra IV, o apocrifă, de altfel, respinsă de editorii Manuscrisului 45 și de cei ai *Bibliei* din 1688 (Cândea 1963: 53).

[159] Dar ulterior (Cândea 1963: 53-4).

[160] Cum lămureşte Cândea (1963), era vorba de Septuaginta Ed. Daniel Londra 1653, după *Codex Vaticanus*.

[161] Haneş 1962: 962. Despre acest manuscris, copiat de un anume Dumitru din Câmpulung, pentru mitropolitul Teodosie Veștemeanu, s-a afirmat că ar fi chiar o revizuire făcută de Dosoftei. Liviu Onu (1987: 240) a arătat însă șubrezenia acestei teorii. Nu vedem ce rost ar fi avut ca un traducător al *Psalmilor* cu două versiuni proprii, să prelucreze textul altui traducător, fără să semneze, și să producă o versiune terță – căci ea e un corpus diferit diferit, cum se vede din toate exemplele analizate în această teză. Ursu (1976) nu dovedeşte că Dosoftei ar fi fost coautor, ci doar că manuscrisul e ulterior variantei lui Dosoftei. Cândea mai deduce (1963: 38) că la revizuire a contribuit chiar mitropolitul Teodosie.

pentru că era mirean, fie din raţiuni politice (Haneş 1962: 961-2) – iar Del Chiaro şi alţi contemporani îi menționează – în treacăt, ce-i drept – ca traducători pe fraţii Greceni (Haneş 1962: 956-9). Subiectul a născut polemici, Grecenii fiind fie acuzaţi, fie apăraţi de plagiat[162], tabăra pro-Milescu, mai recentă[163] și mai documentată, arătând că Grecenii puteau (Haneş 1962: 946) doar să „desluşească" – termen folosit în prefaţă, ca denumire a *Cuprinsului* (*ibidem*: 948), deci să *lămurească*, așa cum spune Dan Simonescu, *învăluiala* textului de care vorbea Ms. 4389. Astfel că Radu Greceanu a semnat de fapt doar versurile introductive, iar Şerban Greceanu a ajutat la definitivarea versiunii[164], pe când „munca mai importantă fusese făcută de Milescu" – tuturor celorlalți, Mitrofan, supraveghetorul tiparului, ori Constantin Cantacuzino, revenindu-le roluri secundare (Haneş 1962: 960). Milescu era însă prezent, chiar nesemnat, inclusiv prin prefaţa atribuită patriarhului Dosithei, pe care l-ar fi atras, personal, în proiect[165].

A existat un stil de cercetare (reprezentat, de pildă, de N. Şerbănescu), care amintea, pe lângă contribuţiile celor amintiţi, nu doar de Dosoftei (ca revizor[166]), ci și de traducătorii lui Simion Ştefan şi de traducătorii Paliei, vorbind deci de o operă colectivă, a românilor din toate provinciile (Şerbănescu 1988: 80) la textul din 1688. Ideea responsabilităţii colective[167] e

[162] Apărarea de plagiat fiind făcută uneori şi în forma unei acuzaţii: aceea de ignorare a operei lui Milescu (Haneş 1962: 962).

[163] V. Abrudan 1988: 116.

[164] Munteanu apreciază la Greceni un „merit general lingvistic" (2008: 191).

[165] Haneş 1962: 956 – „Semnatarul oficial al acestor rânduri, patriarhul Dosithei, nu se putea bucura de traducerea în româneşte a cărţilor sfinte; el le-ar fi vrut pe toate greceşti (ortodoxe)."

[166] Un exemplar a ajuns la el în Polonia (Dură 2004: 29). Despre urmele acestei revizuiri, vezi şi Andriescu 2003: 15.

[167] Combătută de Munteanu (2012: 18).

prea aproximativă pentru a mai fi satisfăcătoare azi. Totuși, „dascălii locului știuți foarte den limba elinească”, de care pomenește prefața din 1688, autorii manuscriselor „milesciene”, recenzorii finali, chiar Dosoftei, puteau aduce contribuţii limitate (chiar și acestea erau meritorii) revizuind sau reverificând un text existent, de aceea o abordare de tip excluziv nu ar fi potrivită în privința paternității *Bibliei* de la București.

În privinţa surselor, ştim că s-au folosit ediţii poliglote[168] – Septuaginta de la Frankfurt era oricum dependentă de câteva din ele, precum Complutensian Polyglot, tipărită în 1514-1517la Alcala de Henares şi aflată în circulație din 1522 (Mihăilă 2014: 17) –, păstrând, cum s-a observat, unele influenţe ebraice, care au răzbătut prin intermediul Vulgatei (*ibidem*: 23). Titlurile Psalmilor puse separat de primul verset, spre deosebire de formele greceşti şi ebraice (şi în care unii văd influenţa protestantă[169]) continuau o practică rusească. De altfel, abia despre ediţia tipărită în 1688 putem spune că trece la o raportarea programatică faţă de *Septuaginta* – un prim pas hotărât spre partea cea mai importantă a istoriei *Psaltirii* româneşti, care avea să înceapă cu Antim Ivireanul. Pe când Manuscrisele 4389 şi chiar 45 (şi implicit Milescu) păstrau încă, în doze diferite, o dependenţă de slavonie, după cum vom arăta mai jos.

---

[168] S-a găsit, de pildă, la Hurezu, *Biblia* Polyglotta din 1607, în două volume, provenind din biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino (Ioniţă 1998: 66).

[169] Mihăilă 2014: 23. O discuție lungă și într-un stil impresionist există și despre motivațiile traducerii *Bibliei* în sec XVII – pentru că nu e făcută de ierarhi și dă credit muncii unor filologi şi tipografi occidentali. După Cândea, nu era nevoie de *Biblie* în Ortodoxie, ci doar ca o carte laică sau protestantă (1963: 41-2, 45, 68-9). Idee „prinsă din zbor” de filologii protestanţi. Era însă Milescu protestant sau în afara Bisericii Ortodoxe, fie şi în exil?

II.7.2. Uneori, Manuscrisele 45 şi 4389 urmează împreună versiunea slavă.

Preluarea de către Ms. 45 a versiunii Septuagintei, folosite de Milescu nu este o opţiune fermă, respectată permanent. În Ps. 79,14 (unde, cum am amintit, ї́нокъ ди́вїи din *Psaltirea* glagolitică a fost înlocuit ulterior cu оу҆едине́нный ди́вїй), abia *Biblia* din 1688 profită de posibilitățile oferite de expresia greacă[170] μονιὸς ἄγριος – unde μονιός acoperă și sensul de *porc mistreț*: „O strică pe ea scroafa din dumbravă, şi *vier* sălbatec pre ea o păscu."

Ca și în alte locuri[171], traducerea elementelor de faună biblică e dificilă. Aici, prima nelămurire o aduce prima propoziție a versetului: în loc de σῦς – *porc*/ *mistreț* – în *Biblia* de la Frankfurt și în *Psalterionul* lui Antim apare ὗς, mai ușor de tradus ca *scroafă*. Corpusul milescian, redat de Manuscrisele 4389 și 45 are aici *gligan*, după ce manuscrisele rotacizante și Coresi dăduseră anterior: *mascur*. Dosoftei (ulterior preluat și de Antim), redă *vier* – după slavonescul ве́пръ. În propoziția a doua, pentru и́нокъ (mai târziu иногъ), dicționarul Miklosich dă, alături de sensul de *solitar* (*solivagus*), și două trimiteri: la acest verset din versiunea chiriliană, ca echivalent al lui μονιός, și la Lev. 11,13, unde a fost utilizat şi ca echivalent al lui γρύψ, *vultur pleșuv* sau *zgripțor* (de asemenea, o specie solitară). Confuzia era deci firească, de aceea, traducerea literală (*singuru sălbatecu* – Scheiană; *unѧ singur* – Coresi; *sângurat siriap*[172] – Dosoftei) e

[170] Contextul este: ἐλυμήνατο αὐτὴν σῦς ἐκ δρυμοῦ καὶ μονιὸς ἄγριος κατενεμήσατο αὐτήν.

[171] Vezi, de pildă cazul *iepurelui* din Ps. 103,19 (la cap. V. 7).

[172] Sinonimul arhaic pentru *sălbatic*.

urmată şi de Mss. 45/4389: *singurul/cel singur sălbatec*[173]. De, altfel anterior mai întâlnisem chiar calcul *inocu*, în ediția coresiană 1589, sau variația *călugăru* la Hurmuzaki, care, se vede, a urmat Septuaginta, citind deci μόνιος, ca formă a lui μόνος. În afară de această lectură (admisă, arată C. Alexandre), dicționarele grecești mai dau, alături de traducerea generică *animal sălbatic solitar*, particularizarea *mistreț*[174] – Liddel-Scott citează și utilizarea alternativă cu σῦς sau ὗς. Trebuie menționat că μονιός, cuvânt impus în verset de *Codex Alexandrinus*, apare în Septuaginta doar aici, pe când varianta din *Vaticanus B* și *Sinaiticus*, ὄνος ἄγριος (*măgarul sălbatic*), se mai întâlneşte de două ori în (Iov 6,5 și Ier. 31,6[175]) – dar în contexte diferite, ultimul, potrivit de altfel, conform Textului Masoretic, unei plante – şi ea, tot siguratică – *tamarinul* (lat. *myrīcē*).

Bazându-se pe tradiția anterioară şi pe Septuaginta – ediția Frankfurt (ca şi *Biblia* din 1688), Antim avea să prelia ulterior, pentru *Psaltirea* de linie: „O au stricat pre ea vierul din pădure, şi *porcul sălbatec* o au păscut pre ea”, pentru ca, în 1957, textul să devină: „A stricat-o pe ea mistreţul din pădure şi porcul sălbatec a păscut-o pe ea.” Spre comparație, traducerea *Septuagintei* realizată sub egida NEC, de către F. Băltăceanu și M. Broșteanu, va refuza din nou să adopte sensul pur grecesc (deși se potrivește aici și cu principiul ebraic al paralelismului sinonimic), rămânând la soluția compatibilă cu *Vulgata*: *singularis ferus/fiara singuratică*[176]. Exploatarea

[173] Formulare nu atât de independentă de tradiția anterioară – ceea ce arată că în traducerea *Psalmilor*, Milescu a ținut seama de versiunile existente.

[174] Pentru C. Alexandre, *mistreț bătrân*. Bailly mai menționează și varianta *lup*.

[175] În *Biblia* românească de azi, 48,6.

[176] Totuşi redacția Vulgatei nu garantează nici măcar concordanţa cu Textul Masoretic, căci aceeași vagă sintagmă זִיז שָׂדָי apare și în

sensurilor particulare permise de textul grec va fi considerată un exces de către cei de alte tradiții. Ioan Bălan pune în evidență ostentaţia elenismului, la 1688 – în loc de *despre* sau *de*, περί era calchiat prin *pentru* (Bălan 1914: 147) –, iar Francisca Băltăceanu evită, în recenta sa traducere, în numele unui compromis filologic, nuanţele greceşti, ţinând să atribuie surselor vechi valoare și legitimitate egale – deși nimeni nu garantează că traducerea „medie", a punctului comun, s-ar apropia mai mult de sensul original.

II.7.3. Alteori, cele două Manuscrise urmează slavona, în forme diferite.

În pasajul Ps. 9,29-30, analizat și mai sus[177], apare, cu timpul, o corectură în sursa slavonă (impusă la noi prin circulația ediției de la Ostroh): în 9,29 se dă ловителехь (apropiat ca sonoritate şi sens, dar distinct de vechiul лаателехь – *a pândi*), derivat din verbul ловити – *vēnāri* (*a vâna*), care e repetat și în versetul următor, 9,30 – și mai apare în Ps. 58,4, unde găsim totuși un echivalent grec diferit: θηρεύω[178], tradus prin *a vâna*, în toate variantele. Corespondența lexicală dintre cele trei locuri ar fi deci un indiciu al dependenței de linia tradiției Text Masoretic–*Biblia* Ostroh (אָרַב/ловити)[179], diferită de filiația: Septuaginta

---

49,12/50,11, unde e redată prin „*universitas*/*pulchritudo* agri" (LXX dădea ὡραιότης ἀγροῦ – *frumuseţea ţarinii*), iar *Nova*, *quod movetur in agro*, זִיז fiind o denumire generică pentru mici vietăți care fac stricăciuni pe câmp – dar care, în acelaşi timp, dau frumuseţea lui.

177 V. cap. II.3.2.

178 *Că iată au vânat sufletul meu* (ὅτι ἰδοὺ ἐθήρευσαν τὴν ψυχήν μου).

179 Şi în *Psalmii* Vulgatei *juxta hebraeos* apare în cele trei locuri acelaşi cuvânt, dar este *insidior*, nu *venari* sau *capio*.

–*Psaltirea* chiriliană, care păstra diferența de nuanță între ἐνεδρεύειν/ʌаιатн din 9,29-30 și θηρεύω/ловитн din 58,4[180].

Constatăm în Manuscrisul 4389 raportarea la versiunea Ostroh[181] prin soluția: „*Şade întru cei vânători* cu cei bogaţi în ascunzători, ca să ucigă pre cel nevinovat. Ochii lui caută pre cel sărac. *Vâna-va* să răpească pre cel sărac, să răpească pre cel sărac, deaca-l va trage".

Spre comparație, Ms. 45 rămâne fidel versiunilor slave anterioare și Septuagintei: „*Şade întru alej* cu cei avuţi întru ascunsuri (…) *Aleşuieşte* întru ascuns, ca leul la stâna lui; *aleşuieşte* ca să apuce pre sărac".

Ediția 1688 va aduce îmbunătățiri de limbă, dar și o dependență mai strictă de exprimarea greacă (are „*șade întru vicleşug*" și „*pândeşte*"), pentru ca formularea ulterioară din ediția antimiană 1710[182], să rămână, până în 1914, „*Şade întru pitulare* (…) *Pândeşte*".

O influență asemănătoare celei din Ms. 4389 se va mai constata la Nicodim Munteanu (*Bibliile* 1936 și 1944), în virtutea dependenței de slavonă: „*Stă ascuns după gard* (…) *Pândeşte*", și, păstrând consistența lexicală, apare și în 58,4 tot „*pândesc*". Același lucru exista deja în tradiția britanică, dependentă de Textul Masoretic, de la Aristia (care are peste tot *a pândi*), până la Cornilescu, unde e folosit *a sta la pândă.*

---

[180] Faptul că sensurile, deși apropiate, sunt totuși distincte se vede și din folosirea lor împreună în Luc. 11, 54, unde fariseii „*pândesc*, căutând *să prindă*". Ʌаιатель/ἐγκάθετος din 9,29 corespunde lui *insidiātor* (pânditor) – tradus în Luc. 20,20 ca *iscoadă* – fiind folosit în general în legătură cu farisei şi duşmani; în Vulgata (după LXX) e folosit însă la 58,4 *ceperunt*, formă a lui *capiere – a prinde, a vâna* (perf. pers. III pl.).

[181] Cu o mică variaţie, schimbând *să răpească*, pentru a nu mai repeta a patra oară verbul *a pândi.*

[182] Preluată şi de Corbea.

II.7.4. Manuscrisul 45 se desprinde mai mult de soluţiile slave, optând pentru Septuaginta

În mod similar se poziționează Manuscrisul 4389 și în versetul 30,25[183], unde e la fel de vizibilă diferența dintre varianta Septuagintei, *ἀνταποδίδωσιν* **τοῖς περισσῶς ποιοῦσιν** *ὑπερηφανίαν* – aici, περισσῶς, *cu prisosinţă*, determinându-l, evident, pe ποιοῦσιν, *fac* (mândrie) –, și variantele slavă și ebraică unde, în lipsa unui echivalent al pronumelui relativ plural în dativ τοῖς, topica pare că ar asocia עַל־יֶתֶר, respectiv ѝζлѝχа, cu verbul anterior (persoana a 3-a singular) *răsplătește*/ἀνταποδίδωσιν/מְשַׁלֵּם/въздаѐтъ[184].

Ms. 4389 optează deci pentru „va plăti *mai cu asupră* celor ce fac mândrie" (după expresia ediţiei coresiene din 1589), păstrând linia versiunilor anterioare bazate pe slavă – precum Coresi 1577 („plăteşte *fără măsură* făcătorilor trufă"), Dosoftei 1680 („*mai cu multulu*"), dar și Bălgrad 1651, care, așa cum declară, respectă varianta evreiască: „plăteaşte *den destul* făcătorilor de fălie."

Manuscrisul 45 însă e cel care face trecerea la textul Septuagintei: „răsplăteşte celor ce *dă prisosit* fac mândrie" – soluție trecută în *Biblia* 1688, iar, de acolo, în *Psaltirea* de linie.

[183] Versiunea actuală: „Iubiţi pe Domnul toţi cuvioşii Lui, că adevărul caută Domnul şi *răsplăteşte* ***celor ce se mândresc, cu prisosinţă***."
Vezi şi analiza din cap. VI.4.2.

[184] E interesant că în Psalmii *Vulgatei* traduşi din greacă vedem *retribuit* ***abundenter*** *facientibus superbiam*, iar în Psalmii *juxta hebraeos* găsim *retribuet his satis operantur superbiam*.

II.8. Teodor Corbea

II.8.1. O observaţie privind datarea

Psaltirea în versuri a lui Teodor Corbea (ms. 75 – Cluj) este, cronologic „cel de-al doilea text poetic al literaturii noastre” (Gherman 2010: 22), după cea a lui Dosoftei din 1673, fie că a fost tradusă în 1720[185] sau undeva după 1711, anul mutării autorului în Rusia[186] – opera a fost de altfel închinată ţarului Petru I, deși până la urmă nu i-a mai fost înmânată (Gherman 2010: 33).

S-a vehiculat, de asemenea, și o datare mai timpurie – „cândva în jurul lui 1705” (*ibidem*: 22), mai puțin probabilă: într-adevăr, vedem cum, în 17,36, versurile:

Corbea	Antim 1710
Cel ce mie unui șerb Picioarele ca de cerb Îmi *săvârșești* și mă sui Peste-nalte și mă pui	Cel ce *săvârșești* picioarele meale ca ale cerbului

îl conțin pe *săvârșești*, preluat de versiunea Antim (1710) de la Dosoftei (1680)[187] şi Ms. 4389 (care preia de la Milescu doar forma de participiu/gerunziu *săvârșind*), în timp ce Ms. 45 și *Biblia* de la 1688 (versiunea oficială, până la Antim), aveau *întărind*.

Ne-am putea gândi că versificatorul sare peste *Biblia* 1688, pentru a adopta, selectiv, soluții din versiunile prece-

185 Conform prefeţei de la *Psaltirea* lui Prale din 1827, care dă şi locul traducerii (Kiev) şi cel al publicării (Bălgrad).

186 De altfel, existau cel puţin două versiuni (Cardaş 1967: 40, 44).

187 De altfel, și Coresi avea *sfârșit-au*.

dente – însă e mai plauzibil ca el să fi avut la îndemână ediția mitropolitului Antim, din 1710. Cu atât mai mult cu cât în 9,29 găsim la Corbea cuvântul *pitulare*, care apare abia la Antim – şi e mai greu de presupus că mitropolitul s-ar fi inspirat din parafraza lui versificată sau că ar fi fost o coincidență.

II.8.2. Despre surse

S-a spus că traducerea pare dependentă doar de textul slav[188] – deşi, şcolit în Transilvania şi Rusia, traducătorul ştia, pe lângă slavonă şi rusă, latina, greaca, germana şi maghiara (Gherman 2010: 10). Într-adevăr, de pildă în Ps. 2,12, *pedepsire primiți* seamănă cu sugestia din slavonă, прїимѣте наказанїе, aproape de varianta grecească δράξασθε παιδείας mai mult prin sensul dat lui наказанїе, de *admonitio*[189], oarecum diferit de mai precisele variante milesciene, *apucați învățătura*[190] sau de cea latinească, *apprehendite disciplinam*.

Și în 6,5, se preferă vechiul cuvânt slav *spovedi*, în locul verbului *a (se) mărturisi* – noul echivalent al lui ἐξομολογέω, în manuscrisele milesciene:

Corbea	*Biblia* 1688
Că nu este în moarte cine pomenire Pentru tine să facă. Și-n iad *spovedire* Cine ți-o face ție, ceresc împărate	Căci nu easte în moarte pomenirea ta, și în iad cine se va mărturisi ție

Pe de altă parte însă, în versetul 30,25, discutat în cap. II.7.4, „celor ce fac mândrie *înaltă*” nu urmează liniei slavone, ci Septuagintei și *Bibliei* de la București, începând cu care

[188] Cardaş 1967: 42.
[189] Al treilea, la Miklosich, alături de *institutio* şi *disciplina*.
[190] Ulterior, *luați învățătură*.

περισσῶς e legat de *fac mândrie*[191].

Textele oficiale sunt o sursă de prim rang pentru versificatorul Corbea, care uneori pare că doar parafrazează textul românesc în circulaţie, neîngrijindu-se de suportul originalului grec[192].

Ps. 79, 14

Corbea	Antim, 1710
Vierul pre ea din pădure Au stricat fără săcure Şi porcul sălbatec *de tot* – O au păscut *cu-a său strâmb bot.*	O au stricat pre ea vierul din pădure, și porcul sălbatec o au păscut pre ea.

II.8.3. Ritmul popular

La fel ca Dosoftei, Corbea alcătuiește versuri în măsuri (sillave) diferite, în stilul lui Jan Kochanowski (Cardaş 1967: 44). Dar rimele sale reușesc cel mai bine să „prindă” cititorul atunci când recurge la versurile scurte, sub influenţa poeziei populare:

Ps. 63, 1

Corbea	Versiunea ortodoxă actuală
O, cerescule Dumnezăule, Auz glasul mieu Când te strig din greu: Sufletu-m scoate Ca de la moarte Tu de la frica, Cea ca urzica, A celor ce-m sânt Vrăjmaşi pe pământ.	Auzi, Dumnezeule, glasul meu, când mă rog Ţie; de la frica vrăjmaşului scoate sufletul meu.

191 Vezi mai sus, la cap. II.7.4.
192 Vezi mai sus, cap. II.7.2.

Stilul accesibil, de baladă folclorică, dând seama de simplitatea Psalmilor, produce uneori pasaje de valoare.

Ps. 1, 3

Corbea	Varianta din *Biblia* ortodoxă curentă
Slăvit, dară, easte, Ca pomul de veaste, Sădit la izvoară Cu apă uşoară, Care cu-ndemână Roada sa cea bună Va da însutită La vreme căzută. Şi fiind tot vearde Frunzele n-a pierde. Şi orice va face I-oa spori în pace.	Şi va fi ca un pom răsădit lângă izvoarele apelor, care rodul său va da la vremea sa şi frunza lui nu va cădea şi toate câte va face vor spori.

II.8.4. Stilul baroc, grefat pe *Psaltire*

Cu toate aceste reuşite, în comparaţie cu marile personalităţi tutelare ale epocii (Gherman 2010: 5), autorul a fost totuși un „minor” (îl succede pe Dosoftei nu doar cronologic, ci și valoric[193]), iar personalitatea şi opera sa rămân prizoniere ale unor contradicţii.

Născut în Braşovul deschis culturii laice occidentale (Radu Greceanu avea să-i aplice epitetul de „şcheau” ca pe o injurie), dar într-o familie cu tradiţie anticatolică (Gherman 2010: 9-11), adoptă o poziţie tranșant pro-rusă (*ibidem*: 16-7):

[193] E superior, de pildă, lui Ioan Viski (care traduce o parafrază versificată la 1697), dar e inferior lui Dosoftei (vezi Bianu 1887: xxxix, xli-xlviii).

fratele său, David, diplomat ca și el, a servit Ţara Românească, apoi a intrat în orbita rusească. Teodor, *logofăt şi sicritariu*, va urma aceeaşi linie în diplomaţie și, după o perioadă ca slujitor al lui Brâncoveanu, se arată mai fidel partidei Cantacuzinilor, neînţelegând echilibrul pe care Brâncoveanu ţinea să îl păstreze în politica externă. În urma fugii în Rusia, care a fragilizat mai mult poziţia lui Brâncoveanu, i se confiscă, în 1712, averea, iar Greceanu îl descrie – desigur, în termenii curţii brâncoveneşti – ca „un Toderaşco, brat David ceauşul, neam foarte ciocoiu, şcheau, varvar şi plin dă răotate" (Greceanu 1970: 181). În *Psaltirea* sa, radicalismul antiturcesc şi anticatolic actualizează, de aceea, mesajul lui David (Gherman 2010: 24), amintind de cruce[194], de eresuri şi făcând aluzie la luptele contemporane, cu pericolul turcesc perceput sub aspectul politic şi al barbariei culturale.

Ps. 5, 9-10

Corbea	Versiunea ortodoxă curentă
Că adevăr la dânşii nu easte în gură, Inima lor easte deşartă şi fură; Grumazul lor easte groapă desfăcută Din care să varsă hulă otrăvită, Cu limbile sale au viclenit, Doamne, Fă-le, dară, judeţ şi le dă canoane, Ca din cugetul lor cel înalt să cază Şi sumeţiia lor cea mare să scază. Şi dupre multa lor rea păgânătate Leapădă pre dânşii cu toate-a lor gloate, Că năcaz ţ-au făcut prea mult ţie, Doamne, Nedâdu-ţ căzută cinste şi pocloane.	Că nu este în gura lor adevăr, inima lor este deşartă; groapă deschisă grumazul lor, cu limbile lor viclenesc. Judecă-i pe ei, Dumnezeule; să cadă din sfaturile lor; după mulţimea nelegiuirilor lor, alungă-i pe ei, că Te-au amărât, Doamne.

În opera sa, opţiunea pancreştină, chiar panortodoxă, e de cu totul altă factură decât cea a predecesorului Dosoftei, ca şi cum cei doi ar fi aparţinut unor epoci foarte îndepărtate. În

[194] Iar biserica e amintită frecvent – vezi Psalmii 5, 67 etc.

sine, parafraza biblică căuta (Gherman 2010: 34) o anume accesibilizare a Scripturii (poate şi de aici condamnarea ca „varvar" din partea lui Greceanu), dar concepţia sa, care se poate desprinde din Dicţionarul său latin-român – inspirat după cel latin-maghiar al lui Szenci Molnár Albert (*ibidem*: 10) – şi din scrierile sale aghiografice era una era una de tip umanist, modern, occidental: el nu mai privea antichitatea ca păgână, conform tradiției bizantine (căreia Dosoftei continua să îi rămână fidel), ci făceau din autorii antici reper și ideal cultural (*ibid.*: 32-3). Ca literat mirean (opera sa cuprinde și scrieri istorico-memorialistice şi, probabil, versurile politiceşti din prefaţa tipăriturilor buzoiene ale lui Mitrofan), Corbea marca trecerea într-o etapă nouă, de laicizare a culturii române.[195]

Acesta e ceea ce îl face, cu toate meritele sale poetice, reprezentantul unui drum înfundat, ca traducător de text biblic. El nu doar că schimbă cu ușurință persoanele, dar adaosurile sale „parazitare", la care apela și Dosoftei, pentru a versifica Psalmii, sunt de o altă factură: legătura cu sensul pasajului e mai superficială, iar elementele de simbolistică religioasă sunt utilizate cu neglijarea „încărcăturii" lor.

Ps. 54, 25

Corbea	Versiunea ortodoxă curentă	Dosoftei 1673
Spre Domnul aruncă Grija ca-ntr-o stâncă Căce el pre tine Te-a hrănit cu pâine	Aruncă spre Domnul grija ta și El te va hrăni	Iar tu, oame, n-ii hi cu lipsă De-i hi spre Domnul *cu mintea tinsă* Că ț-va da hrană și te-a griji-te

[195] Despre care vorbea şi studiul lui V. Cândea (1963).

Elementele noi (stânca, pâinea) fac psalmul mai greu de recunoscut, și nu lămuresc pasajul, cum fac adăugirile de la Dosoftei[196].

Procedeul literar e unul reușit din punctul de vedere al muzicalitatăţii poeziei, dar se abandonează o anume precizie teologică a limbajului scripturistic.

Ps. 5, 6

Corbea	Versiunea actuală
De omul sângelui şi de viclean greaţă Lui Dumnezeu easte *ca de o rea ceaţă.*	Pe ucigaş şi pe viclean îl urăşte Domnul.

Uneori, pentru a reda un singur vers în proză are nevoie de șase versuri rimate, și de mult balast fără valoare, inclusiv îngeri introduși de nicăieri în text.

Ps. 79, 1

Corbea	*Biblia* 1688
Acela ce paşti pre Izrail Printr-ai tăi voivozi, Mihail, Prin Mihail şi Gavriil, Prin Rafail şi Uriil Din cei, Dumnezău, aminte Ia, bunule nostru părinte!	Cela cel paşti pre Israil, ia aminte.

Alteori, stratul de idei supraadăugat versetelor are o valoare îndoielnică.

[196] Dosoftei avea întotdeauna grijă să nu piardă ideile textului, prin traducere (Dinu 2007: 147), ceea ce nu constatăm şi la Corbea.

Ps. 67, 8

Corbea	Versiunea actuală	Dosoftei 1680
Dumnezăule, când tu ieşeai înaintea Nărodului tău, *cum știu că-ți pohtește cinstea* Şi când tu *cu mari pompe* treceai prin pustie	Dumnezeule, când mergeai tu înaintea poporului Tău, când treceai Tu prin pustie	Din vremea aceea când tu, Doamne svinte, Te milostivisăș de-ț luai aminte Gloata ta cea svântă și-i erai povață Prin pustietate, de-mbla fără greață

Întâlnim şi soluţii hilare date unor pasaje dificile.

Ps. 90, 4-6

Corbea	Antim 1710
Încunjura-te-va cu armă Adevărul lui fără teamă De săgeata ce zioa zboară Şi de lucrul care coboară Şi umblă întru întunearec Rătăcit şi de nimic vreadnic, De întâmplare şi de *dracu* De amiazăzi *ce trage arcu.*	Cu armă te va încungiura adevărul lui; nu te vei teame de frica de noapte. De săgeata ce zboară zioa, de lucrul ce umblă întru întunearec, de întâmplare, și de dracul cel de amiază zi.

Limbajul nu este întotdeauna adaptat unei traduceri biblice – ci uneori se apelează la neologisme stridente[197].

[197] Deși are, pe de altă parte, și multe derivate cu sufixul -*ință* (*mântuință, osteninţă, folosință* etc), „particularitate a limbii lui Dosoftei”, cum îi spune N.A. Ursu (1976: 4).

Ps. 67, 1

Corbea	Versiunea actuală
Să să scoale Dumnezău și vrăjmașii mare Confuzie să pață la uscat și mare	Să se scoale Dumnezeu şi să se risipească vrăjmaşii Lui

Cu scuza muzicalității rimei, se foloseşte și un gen de exprimare alambicat, inadecvat stilului sobru al textului.

Ps. 54, 4-5

Corbea	Versiunea actuală
Inima-m în mine Turbure cu bine S-au făcut; şi teamă Cum am băgat seamă, Asupră-mi grea foarte Au căzut de moarte Asupra mea frică Au venit nu mică Şi cu tremur care Nu e de răbdare Şi băzna vedearea Mi-au stâns şi putearea.	Inima mea s-a tulburat întru mine şi frica morţii a căzut peste mine; Teamă şi cutremur au venit asupra mea şi m-a acoperit întunericul.

Stilul întortocheat al versificării, caracteristic fanteziei baroce, frapează, în comparație cu firescul și simplitatea lui Dosoftei (a cărui parafrază nu o poate egala):

Ps. 30, 12-13

Corbea	Versiunea de linie (actuală)	Dosoftei
Ca un mort de la inimă eu uitat Am fost şi ca un vas pierdut şi uscat M-am făcut, că a multora ocara Eu am auzit iarna și vara.	Uitat am fost ca un mort din inima lor, ajuns-am ca un vas stricat, că am auzit ocara multora.	Mă uitară toț ca viii mortul, Fără treabă vas, pierdut cu totul Auzind a mulț zgromojd de pâră.

III. *Psaltirea* lui Antim Ivireanul*

III.1. Ediţia înnoitoare

Limba *Cărţii Psalmilor* păstrează, şi în ultima ediţie a *Bibliei* BOR (2014, retipărire a celei din 2008), o savoare arhaică. Întrebarea pe care şi-o pune deci orice cititor al acestui text este de când datează versiunea actuală. Urcând pe firul filiaţiilor, o regăsim în *Biblia* sinodală din 1914, dar şi în celelalte ediţii biblice importante, până în cea de la Blaj, din 1795. În literatura de specialitate a fost citat frecvent, ca reper în domeniu, un studiu (Roman 1974b) care stabilea începutul ei în 1703, la Buzău. „Specialiştii consideră că *Psaltirea* naţională s-a realizat în 1703 la Buzău, textul ei rezistând prin vreme până în secolul al XX-lea, când îl regăsim în *Biblia* sinodală din 1914”, relua, de pildă, Ioan Chindriş (2005: lxxiii), vorbind deci şi de „textul de linie, post Buzău”[198]. Toate ediţiile anterioare, oricât de reuşite pentru vremea lor, au avut, aşadar, o audienţă limitată în timp – astăzi fiind ininteligibile şi inutilizabile –, pe când aceasta a rămas, în afara unor mici retuşuri, neatinsă, pentru trei secole, până în prezent. Îşi merită aşadar numele de „*Psaltire naţională*” sau

* Conţinutul acestui capitol a mai apărut în Călin Popescu, *The Antim Ivireanul Psalter, the National Psalter of Romanians*, în *Text și discurs religios,* VII (2015), pp. 97-115.

[198] Afirmaţii de acelaşi fel găsim şi la Mihoc (1990: 112) şi mulţi alţii.

„*de linie*”, iar observaţia pe care studiul respectiv şi-o asumă ştiinţific[199] îşi merită citările numeroase. Cu toate acestea, vom arăta mai jos că se impune un amendament privind data-rea şi localizarea, care va pune versiunea-prototip într-o lumină diferită, cerând şi o nouă evaluare a ei.

Ediţia invocată de studiul din 1974 este *Psaltirea* românească de la Buzău (*BRV* I: 540), al cărei exemplar unicat, aflat la Biblioteca Academiei, a primit cota CRV 139 A. În acelaşi an 1703, la Buzău apăruse o *Psaltire* cu tipicul în româneşte, dar cu psalmii în slavonă (*BRV* IV, 29), tipărită de episcopul Damaschin – aceea având cota CRV 138A. Unii cercetători au căutat chiar interpretări subtile pentru faptul că ediţia slavonă fusese clar asumată de ierarh, pe când cea românească apărea nesemnată (Teodorescu 1960: 635). Alexandra Roman analizează însă doar textul ca atare, ridicând, în treacăt, problema unei eventuale paternităţi a episcopului Mitrofan (Roman 1974: 242) – fără a lua în calcul alte variante, de pildă pe cea a lui Damaschin, preferată de Barbu Teodorescu (care, bazat pe această premisă, continuă şi el cu deducţii suplimentare[200]).

III.1.2. O îndreptare bibliografică preliminară: *Psaltirea* românească din 1703 nu a existat

Cei care consultă azi volumul constată, totuşi, că nu mai are cota CRV 139A, ci CRV 139A+480. Într-adevăr, la un studiu mai atent, se observă că foaia de titlu are o nuanţă uşor diferită de restul cărţii, şi, după cum lasă să se vadă urmele

[199] Şi anume că „cele 25 de ediţii tipărite în cele trei ţări române în perioada 1710-1791 reproduc, toate, o *versiune identică* a traducerii româneşti a Psalmilor lui David” (Roman 1974b: 233).

[200] Teodorescu 1960: 637 – Dacă Damaschin şi-a retipărit *Psaltirea* la Râmnic, ar însemna că şi un *Apostol* din 1725, căruia nu i se ştie locul apariţiei, trebuie să fi fost tot o retipărire de-a lui.

operaţiei de restaurare, a avut dimensiuni ceva mai mici cu câţiva milimetri. Pe de altă parte, numele diortositorului, trecut pe ultima pagină, Grigorie Râmniceanu, de multe ori doar menţionat ca atare de cei care aminteau ediţia, ar fi fost suficient pentru a schimba datarea; nici măcar un prelat ca Gabriel Cocora nu a făcut însă legătura cu istoria bisericească, deşi sesiza că din cele 15 cărţi buzoiene apărute între 1691 şi1703, doar pe aceasta nu scria că e tipărită „prin osârdia şi prin nevoinţa iubitorului de osteneli Mitrofan, episcopul Buzăului" – în schimb, apare, neobişnuit: „cu osteneala smeritului între ierodiaconi Grigorie Râmniceanul" (Cocora 1960: 288).

Denumirea de „Râmniceanul" trimite la a doua jumătate a secolului şi la zona Râmnicului, unde numeroşi tipografi purtau acest titlu onorific – care îi putea feri de confuzii cu alţi monahi şi tipografi cu aceleaşi nume[201]. A existat, totuşi, de altfel, o astfel de confuzie între doi prelaţi cu nume şi titlu identic, ambii trăitori în aceeaşi perioadă, în acelaşi loc[202]. Pe aceasta temă persistă încă o controversă (Alexandru 1957: 624), dar cei mai mulţi cercetători consideră că personajul nostru, ierodiaconul Grigorie Râmniceanul, s-a născut în 1763 la Vâlcea, a activat sub episcopii Chesarie şi Filaret la Râmnic – din 1780 fiind diortositor, apoi ajungând şi iconom al Episcopiei – având să devină, între 1823-1828, episcop al Argeşului[203].

[201] Sacerdoţeanu 1960: 322-49. De altfel se mai întâlneşte încă un ieromonah Grigorie, diortositor al Slujbei Sf. Nicodim, în 1767 (vezi BRV II, 175-6).

[202] Vedem şi în Sacerdoţeanu (1960: 344-5), cum doi diortositori şi Râmniceni, unul ierodiacon, altul ieromonah, se intersectează – ierodiaconul îşi începe însă activitatea cu *Cazaniile* din 1781.

[203] Vezi Păcurariu 1994: III, 59-60, Şerbănescu 1965: 606-7 şi Sacerdoţeanu 1960: 297.

Undeva în intervalul 1974-1976[204], bibliologul Livia Bacâru a ataşat, cu o agrafă, pe coperta interioară a exemplarului unic CRV 139 A de la Biblioteca Academiei, o notiţă în care a semnalat că din *Psaltirea* românească buzoiană din 1703 (CRV 139A) se mai păstrează de fapt doar prima pagină, sub care se găseşte textul unei *Psaltiri* de la Râmnic din 1784 (CRV 480 A). La procesul de digitalizare ce a avut loc în anii 2000, notiţa a fost inclusă în fişa de catalog a volumului – de unde noua cotă compusă.

Într-adevăr, conţinutul aşa-zisei versiuni-prototip corespunde în detaliu ediţiei Râmnic 1784 (diortosită cu siguranţă de Grigorie Râmniceanu), dar îndreptarea făcută trebuie dusă la capăt: de aici rezultă că ediţia 139A, prezentată de *Bibliografia Românească Veche*, a fost una fictivă, căci singurul exemplar, pe baza căruia a fost semnalată, este cel compus din pagina de titlu în româneşte a *Psaltirii* ***slavoneşti*** de la Buzău din 1703 (138 A), cu care corespunde în detaliu, sub care, în aceeaşi legătură a coperţii, oamenii din biserica din Temereşti-Timiş (de unde volumul a fost luat), au inserat – probabil, pentru uzul liturgic curent –, textul unei *Psaltiri* mai târzii, româneşti, inteligibile pentru ei (este posibil ca utilajele tipografice de la Buzău şi Râmnic să fi avut, de altfel, unele compatibilităţi, devreme ce formatele *Psaltirii* erau atât de asemănătoare). Pe viitor, cotaţia îndreptată a volumului respectiv ar trebui să fie, aşadar: CRV *138A*+480.

[204] Specialista obişnuia să compare cărţile vechi între ele, fiind „autoare de însemnări autografe şi particularităţi de exemplar” (Gârbe 2009: 8-9, 18). Între 1974 şi 1976, a fost cercetător la Biblioteca Centrală de Stat, Secţia Colecţii Speciale (Carte Românească Veche şi Carte Românească Rară). Deşi s-a pensionat în 1976, şi a decedat în 1999, notiţa ei de mână, cu creionul, a avut, în 2009, suficientă autoritate pentru a fi trecută în fişa de catalog a volumului, de către colega Rodica Popescu. Observaţia a fost făcută, totuşi, ulterior apariţiei studiului Alexandrei Roman.

III.1.3. Prototipul din 1710 şi prima retipărire, în 1725

În consecinţă, rămâne ca prototipul *Psaltirii* de linie să fie considerat următoarea ediţie, în ordine cronologică, iar aceasta e cea tipărită la Târgovişte, de Antim Ivireanul, în 1710. Parcurgerea textului ei ne revelează o ediţie ce se distanţează, într-adevăr, de versiunea imediat anterioară, cea inclusă în *Biblia* din 1688, pe care Antim o mai tipărise în 1694, cu tot cu greşelile de tipar (Roman 1974b: 238). Era o variantă nouă, „acum într-acest chip tipărită”, aşa cum aminteşte pagina de titlu (*BRV* IV: 37), pe care, în 1725, Damaschin Dascălul avea să o republice, la Râmnic, cu precizarea: „acum într-acest chip a doao oară tipărită” (*ibidem*: 225) – afirmaţie care rămânea altfel obscură[205]. Similitudinea cu versiunea tipărită de mitropolitul Antim la 1710 este perfectă, cu excepţia câtorva retuşuri – cel mult câte un cuvânt la fiecare Psalm, cu excepţia celor folosiţi în cult, care sunt copiaţi fără modificări. În contextul istoric al Olteniei ocupate de austrieci, când activitatea tipografică era privită cu neîncredere de stăpânirea catolică, precizarea din foaia de titlu va fi avut şi rolul de a arăta că textul este unul inofensiv din punct de vedere misionar, fiind deja tipărit şi aflat deja în uzul liturgic[206].

---

[205] S-a afirmat, fără multe argumente, că era „a doua” fie după o ediţie necunoscută care ar fi apărut la Râmnic în 1724 (Teodorescu 1961a: 184), fie după ediţia din 1703 de la Buzău (Teodorescu 1960: 634) – despre care am arătat că n-a existat.

[206] Aşa cum avea să spună despre *Mineie*: „*Sunt libri Ecclesiastici antiquissimi, asueti in ritu nostro Orientali*” – Scrisoarea către Tige, din 22 noiembrie 1725 – Dobrescu 1906: 164. Ideea celor care afirmă, totuşi, că prima ediţie la care se referă ediţia 1725 ar fi apărut în 1724, poate fi combătută şi pe baza faptului că între două ediţii diferite anunţate ca atare de tipografii râmniceni ai epocii, treceau, de regulă, intervale mai mari – media era în jur de 15 ani (vezi Sacerdoţeanu 1960: 306).

Ilustrăm mai jos genul de îmbunătăţiri aduse de ediţia 1710 (şi 1725) faţă de ediţia 1688 (1694), cu câteva exemple – în principal, e vorba de eliminarea unor arhaisme a perfectului simplu, aşa cum Antim a procedat şi cu alte pasaje biblice[207] – poate acestea vor fi fost chiar diferenţele care se simţeau, în Ardeal, între limba *Bibliei* lui Şerban şi cea a slujbelor bisericeşti damaschiniene[208]. Îmbunătăţirile pe care Damaschin le aduce, în ediţia 1725 – constând mai ales din sinonime inspirat alese, uneori folosind sugestii din ediţii anterioare –, nu mai duc la constituirea unui corpus nou al *Psalmilor*. Acesta va rămâne, în proporţie covârşitoare, cel al din 1710, neschimbat până astăzi – după cum se poate constata urmărind coloana a treia, în care avem textul actual al *Psaltirii*.

Ps. 5, 3-5

1688 (1694)	*1710 şi 1725, text identic*	*2014*
Dimeneaţa asculta-vei glasul mieu; Dimeneaţa dvori-voiu Ţie şi mă vei vedea. Că nu Dumnezău vrând fărădeleagea eşti tu;	Dimineaţa vei auzi glasul mieu. Dimineaţa voiu sta înaintea Ta şi mă vei vedea; că Dumnezeu ce nu voieşti fărădeleagea, tu eşti. Nu va lăcui	Dimineaţa vei auzi glasul meu; dimineaţa voi sta înaintea Ta şi mă vei vedea. Că Tu eşti Dumnezeu, Care nu voieşti fărădele-

[207] Mai cu seamă înlocuind perfectul simplu cu perfectul compus, „ca în graiul românesc cel mai răspândit" (Mihoc 1990: 115-6).

[208] „*Cea mai mare parte a cărţilor bisericeşti s-au tălmăcit de Damaschin, episcopul Râmnicului, cu stil şi graiu foarte luminat*", Radu Tempea, *Cuvântare înainte* la *Gramatica Românească*, Sibiu, 1797 (BRV II: 396). Pe când, despre *Biblia* 1688, Samuil Micu spunea: *„Acea tălmăcire mai pre multe locuri neplăcută urechilor auzitorilor easte, şi foarte cu nevoie de înţeles, ba pre altele locuri tocma fără de înţeles easte"* (BRV II: 380).

Nu va nemernici lângă Tine cel ce vicleneaşte, nici vor rămânea cei fără de leage în preajma ochilor Tăi. Urâş pre toţi ceia ce fac fărădeleagea.

lângă tine cel ce vicleneaşte, nici vor petreace călcătorii de leage în preajma ochilor tăi. Urât-ai pre toţi cei ce lucrează fărădeleagea.

gea, nici nu va locui lângă Tine cel cel vicleneşte. Nu vor sta călcătorii de lege în preajma ochilor Tăi. Urât-ai pe toţi cei ce lucrează fărădelege.

Ps. 51

1688 (1694) – şi mss.

Ce te făluieşti întru răutate, cel tare (Ms. 4389 *puternice*?)

(…)

Pentru aceaea Dumnezău te va surpa desăvârşit (Ms. 4389: *până în sfârşit*), să te zmulgă şi să te râdice de la lăcaşul tău şi înrădăcinarea (Ms. 4389: *rădăcina*) ta de la pământul celor vii. Vedea-vor direpţii şi să vor spăimânta (Ms. 4389: *teame*), şi spre el vor râde, şi vor zice: „Iată om care n-au pus pre Dumnezău ajutoriul lui, Ce nedejdui pre mulţimea avuţiei (Ms. 4389: *bogăţiei*) lui şi să întări spre deşărtăciunea lui". Şi eu, ca un maslin prea rodit (Ms. 4389:

1710/1725

Ce te făleaşti întru răutate/răotate, puternice?

(…)

Pentru aceasta Dumnezeu te va sfărâîma până în sfârşit: smulge-te-va, şi te va muta de la lăcaşul tău, şi rădăcina ta din pământul celor vii. Vedea-vor drepţii, şi să vor teame, şi de dânsul vor râde şi vor zice. Iată omul, carele n-au pus pre Dumnezeu ajutoriul luiş: Ce/ci au nădăjduit spre mulţimea bogăţiei sale, şi s-au întărit întru dăşărtăciunea/deşărtăciunea sa. Iară eu ca un maslin roditoriu în casa lui Dumnezeu:

2014

Ce te făleşti întru răutate, puternice?

(…)

Pentru aceasta Dumnezeu te va doborî până în sfârşit, te va smulge şi te va muta din locaşul tău şi rădăcina ta din pământul celor vii. Vedea-vor drepţii şi se vor teme şi de el vor râde şi vor zice: „Iată omul care nu şi-a pus pe Dumnezeu ajutorul lui, ci a nădăjduit în mulţimea bogăţiei sale şi s-a întărit întru deşertăciunea sa". Dar eu, ca un măslin roditor în casa lui Dumnezeu, am nădăjduit în

roditor) în casa lui Dumnezău; nădejduiiu pre mila lui Dumnezău, în veac şi în veacul veacului. Mărturisi-mă-voiu Ţie în veac, căci ai făcut; şi voiu îngădui numele Tău, căci easte bun înaintea celor curaţi ai (Ms. 45: *curaţilor*; Ms. 4389: *preacuvioşilor*) Tăi.	nădăjduit-am spre mila lui Dumnezeu, în veac şi în veacul veacului. Mărturisi-mă-voiu Ţie în veac, că ai făcut; şi voi aştepta numele Tău, că e bun înaintea cuvioşilor tăi.	mila lui Dumnezeu, în veac şi în veacul veacului. Slăvi-Te-voi în veac că ai făcut aceasta şi voi aştepta numele Tău, că bun este înaintea cuvioşilor Tăi.

Ps. 145, 5-9

1688 (1694) – şi mss.	*1710 şi 1725, text identic*	*2014*
Fericit căruia Dumnezeul lui Iacov e ajutoriu lui, nădejdea lui pre Domnul Dumnezeul lui, pre Acela ce au făcut ceriul şi pământul, marea şi toate ce-s întru dânsele, Pre Acela ce păzeşte adevărul în veac, făcând judecată celor ce să năpăstuiesc, dând hrană celor flămânzi. Domnul dezleagă pre cei ce-s în obeade (*Cei înobădaţi* Ms. 4389/*ceia obeziţi* Ms. 45), Domnul înţelepţeaşte orbii.	Fericit căruia Dumnezeul lui Iacov e ajutorul lui, nădeajdea lui spre Domnul Dumnezeul lui. Spre cel ce au făcut ceriul, şi pământul, marea, şi toate cele ce-s într-ânsele. Spre cel ce păzeaşte adevărul în veac; spre cel ce face judecată celor năpăstuiţi, spre cel ce dă hrană celor flămânzi. Domnul dezleagă pre cei ferecaţi în obezi, Domnul	Fericit cel ce are ajutor pe Dumnezeul lui Iacov, nădejdea lui, în Domnul Dumnezeul lui, Cel ce a făcut cerul şi pământul, marea şi toate cele din ele; Cel ce păzeşte adevărul în veac; Cel ce face judecată celor năpăstuiţi; Cel ce dă hrană celor flămânzi. Domnul dezleagă pe cei ferecaţi în obezi; Domnul îndreaptă pe cei gârboviţi, Domnul

Domnul îndireptează pre cei dărâmaţ (*surpaţi* Ms. 4389). Domnul iubeaşte pre cei direpţi. Domnul păzeaşte pre cei prişleţi, pre sărac şi pre văduo va ajutori, şi calea păcătoşilor va stinge (Ms. 4390: *pierde*).	înţelepţeaşte orbii. Domnul ridică pe cei surpaţi; Domnul iubeşte pe cei drepţi. Domnul păzeşte pe cei nemernici; pre săracul şi pe văduva va primi, şi calea păcătoşilor va piarde.	înţelepţeşte orbii, Domnul iubeşte pe cei drepţi, Domnul păzeşte pe cei străini; pe orfani şi pe văduvă va sprijini şi calea păcătoşilor o va pierde.

Comparaţiile între ediţia 1710 şi cea din 1688 sunt relevante întrucât faţă de aceasta (şi mai ales de forma anterioară, din Manuscrisul 4389) apropierile sunt cele mai mari – diferenţele faţă de versiunile precedente, *Psaltirea* de la Bălgrad (1651) şi *Psaltirea de-nţăles* a lui Dosoftei (1680) fiind mai evidente. Pe de altă parte, ediţia antimiană/damaschiniană ţine cont şi de acestea: am sublinat, mai jos, cuvintele de aici care sunt preluate din ele, pentru ediţiile ulterioare, deşi nu se regăsesc şi în ediţia oficială de la 1688.

Ps. 51, 1-8

1651	*1680*
Ce te lauzi în răutate, **putearnice**? (…) Derept aceea Dumnezău răsipi-te-va în veaci, lua-te-va şi te va smulge de sălaşul tău şi te va dezrădăcina den pământul viilor. Vedea-vor direpţii (aceasta) şi să vor **teame** şi de el râde-vor (zicând): Iată omul	Ce te lauz cu răul **putearnicule** (ὁ δυνατός). (…) Drept **aceasta** (διὰ τοῦτο), Dumnezău omorâte-va **în sfârşit** (εἰς τέλος), rumpete-va şi mutateva dela sălaşul tău, şi **rădăcina ta** (τὸ ῥίζωμά σου) din ţara viilor. Vedia-vor direpţii şi **teame**-s-or şi de dînsul râde-vor şi vor zâce: Iaca omul, care n-au pus pre

carele nu puse pre Dumnezău tărie şie, ce să încredea în mulţimea bogăţiilor sale; s-au întărit în deşertăciunea sa. Iar eu voiu fi ca un maslin înfrunzit în casa lui Dumnezeu; nedejduiiu în mila lui Dumnezeu în veac şi în vecii de veac. Ispo-vedi-mă-voiu Ţie în veac, că ai făcut **(aceasta)** şi voiu **aş-tepta** numele Tău, că-i bun înaintea milostivnicilor Tăi.

Dumnăzău agiutoriu şie, ce nedejdiuit-au pre mulţâmea **bogăţâiei** (τοῦ πλούτου) sale, şi s-au răzâmat pre deşertăciunia sa. Iar eu ca maslinul ***rodit*** (κατάκαρπος) în casa lui Dumnăzău, nedejdiuiiu spre mila lui Dumnăzău în veac şi în veac de veac.

Mărturisi-mă-voi Ţie în veac că feceşti, şi răbdu numele tău, căce-i bine denaintea **cuvioşilor** (τῶν ὁσίων) Tăi.

Ps. 145, 5-9

1651

Fericitu-i acela ce-i Dumnezeul lui Iacov agiutoriu lui, şi cui-i nădeajdea în Domnul Dumnezăul său:

Cela ce-au făcut ceriul şi pământul, marea şi toate ce-s întru eale; Carele-ş păzeaşte adevărul în veac, Cela ce face giudeţ obidiţilor, acela ce dă hrană flămânzilor; Domnul dezleagă prinşii. Domnul luminează orbii, Domnul rădică căzuţii, Domnul iubeaşte derepţii. Domnul păzeaşte nimearnicii, săracul şi vădua socoteaşte-i; şi calea păcătoşilor ***piarde-o-va***.

1680

Fericitu-i, căruia Dumnăzăul lui Iacov, agiutoriu lui, nediajdia lui, pre domnul Dumăezăul său

Care feace ceiul, şi pământul, maria, şi toate ce-s întrânse. Carele păzeaşte adevărătatea în veac, care face giudeţ asupriţilor, care dă hrană, flămânziţilor.

Domnul dezleagă **ferecaţii** (πεπεδημένους), Domnul ***înţălepţează*** (σοφοῖ) orbii, Domnul **rădică** ***surupaţii*** (ἀνορθοῖ κατερραγμένους), Domnul iubeaşte direpţii. Domnul fereaşte nemeriţii, săracul, şi vădova sprijeni-va, şi calea păcătoşilor ***va piarde*** (ἀφανιεῖ).

Considerăm că nu e cazul să dovedim mai mult distanţarea pe care ediţia 1710 o realizează faţă de textele anterioare – ea a fost demonstrată, de altfel, destul de clar, indirect, de studiile Alexandrei Roman[209], dar şi de altele[210]. Dimpotrivă, ar fi de completat în ce măsură versiunea 1710 rămâne, totuşi, tributară celei din 1688, ca etapă intermediară, căreia ediţia 1725 îi va desăvârşi gestul înnoitor, prin finisarea anumitor forme expresive. Dacă, de pildă, ediţia 1688 foloseşte în Ps. 142,1 şi Ps. 5,1 locuţiunea verbală *bagă în urechi*, ediţia 1710 o schimbă doar cu *ia în urechi* (ca în ediţia 1651), pentru ca abia la 1725 să fie ales, definitiv, verbul: *ascultă* (şi aici, urmând ediţiei 1680 – deşi cuvântul în sine nu era unul special, ci e întâlnit în toate ediţiile epocii)[211]. La fel, în Ps. 1,1, *n-a mers*, din 1688, e păstrat la 1710, fiind schimbat cu *n-a umblat* în 1725 – ca şi *roada grâului* (Ps. 4,7) cu *rodul grâului* sau *auzit-au Domnul* ***ruga*** *mea* (din Ps. 6,9), cu *auzit-au Domnul* ***cererea*** *mea* etc.

III.2. Mecanismul standardizării

Odată stabilite acestea, ar trebui inventariaţi şi factorii care au conferit textului o astfel de longevitate şi, discutată, desigur, problema paternităţii revizuirii.

---

[209] Roman 1974a şi Roman 1974b.

[210] Gianina Picioruş (2014: 42) scoate în evidenţă locuri unde nu se face doar adaptare, ci o traducere nouă – ca în Ps. 7,13-14. Chiar dacă ea vorbeşte de prezenţa *Psalmilor* în *Didahii*, analizează, de fapt, versiunea 1710, cea la care apela oratorul.

[211] Despre transpunerea lui ἐνωτίζομαι tratează şi Eugen Munteanu (2008: 320).

Printre motivele care au făcut din ediţia 1710 un „standard”, pot fi invocate, în primul rând, cele amintite de Barbu Teodorescu (1960: 642) cu privire la autoritatea textelor damaschiniene: „însemnătatea ştiinţifică, fiindcă reproduc cu fidelitate textul grecesc”, „larga lor răspândire în toată ţara, de-a lungul secolului al XVIII-lea”, şi „valoarea căpătată prin limba românească folosită”. Vom aduce câteva precizări.

III.2.1. Raportarea la *Septuaginta*

Textele religioase ale epocii cunoscuseră deja o cotitură în privinţa abordării traductologice, prin apropierea treptată de spiritul ştiinţific al umanismului: devenise important şi *de ce* o traducere e făcută şi *cum* e aleasă sursa ei (Cândea 1963: 30). Încă de la Dosoftei, observăm tendinţa tălmăcitorilor de se a revendica de la „Marea Biserică”, şi de a sublinia folosirea izvoadelor greceşti (Iorga 1928, I: 409), în timp ce izvoadele slavone – deşi încă luate ca reper – nu erau menţionate întotdeauna (Lapedatu 1906: 6-7). Elenismul fiind opţiunea culturală favorizată tot mai mult şi de contextul politic, în situaţiile când alegerea surselor originale cerea desprinderea de variantele slavone, îmbunătăţirea putea fi apărată – aşa cum a făcut Antim, în prefaţa Molitvelnicului din 1706[212], dar şi alţii[213]. Traduse după sursa grecească, reperul fundamental pentru Biserica Răsăriteană, noile versiuni întruneau acum

---

[212] „*Însă să ştii şi aciasta, că de vei cerceta pre amăruntulu rânduialele şi tălmăcire acestui Molitvelnicu, şi de vei potrivi cu niscare izvoade sloveneşti, veri de unde ar fi typărite, şi nu să va potrivi, să nu te pripeşti îndată a defăima, căci noi amu urmatu Molitvelnicului grecescu*” – notiţă la sfârşitul *Molitvelnicului* publicat de Antim la Târgovişte în 1713 (BRV I: 551).

[213] „Au tălmăcit şi au îndreptat drept de pe cel grecesc *Penticostariu*, ca să nu se facă sminteală rânduielii greceşti şi zăticneală limbii româneşti” – adaosul lui Lavrentie ieromonahul, diortositorul *Penticostarului* tipărit la Râmnic de Climent episcopul în 1743 (BRV II: 74).

condiţiile pentru a rămâne mai multă vreme nemodificate, odată receptate de public. Iar pentru această receptare, desigur că nu putea fi o epocă mai potrivită decât cea a bilingvismului româno-elen al claselor educate[214].

III.2.2. Circulaţia bună a cărţilor

Răspândirea *Psaltirii* lui Antim a beneficiat şi de avântul pe care arta tiparului – după ce păruse a fi murit în prima jumătate a secolului al XVII-lea (Ştrempel 1955: 16-7) – îl cunoaşte acum, mai ales datorită lui Antim, care a format şi elevi (Del Chiaro 1929: 27), răspândiţi până dincolo de hotarele Ţării Româneşti[215]. Tot ce a făcut prelatul avea, de altfel, legătură cu tiparul[216] meşteşug în care măiestria sa era desăvârşită, cum ne spun mărturiile epocii[217], şi după cum putem vedea astăzi, din realizările sale: volume frumoase, cu litere elegante, de mărimi diverse, cu pagini de diferite formate (*Psaltirea* 1710 a fost scoasă într-un format aparte, de buzunar, comod şi economic[218]), pentru care a şi fost acuzat de „magie"[219]. Cărţile tipărite de Antim la Târgovişte nu au circulat doar în Ţara Românească. Pe lângă exemplarul de la Biblioteca Academiei, achiziţionat în 1960, şi cel cunoscut

[214] Vezi Iorga 1926: 461, 489-90. În timpul lui Brâncoveanu „cunoştinţa limbii greceşti devine mai generală", apoi, după instalarea primul domn fanariot, limba e „din ce în ce mai bine şi mai general cunoscută".

[215] Iorga 1926: 467.

[216] Ghenadie 1886: 115 – „În privinţa meritelor lui Antim, spunem că acest prelat a fost nedeslipit de tipografie. La Snagov a avut tipografie, asemenea la Râmnic şi apoi la Mitropolia Ungro-Valachiei."

[217] Del Chiaro 1929: 142: „Era dotat cu rare talente", „râdicase la perfecţiune arta tipografiei".

[218] Molin 1966: 827 – Antim era un „editor calculat" care ştia să îi cointereseze pe cei avuţi, transformându-i în „ctitori editori".

[219] Del Chiaro 1929: 142; Iorga 1926: 472.

mai întâi, ajuns departe, în direcţia estică, la Biblioteca V.I. Lenin din Moscova, după care Biblioteca are o fotocopie, *Psaltirea* 1710 a mai fost semnalată şi peste munţi, în Apoldu de Jos[220] – iar azi, mai multe tipărituri târgoviştene pot fi găsite la Muzeul Sebeş (adunate din aceeaşi zonă, satele din Podişul Secaşelor şi Valea Sebeşului), inclusiv un exemplar al *Psaltirii* antimiene[221].

III.2.3. Limba simplă şi „îmbisericită"

Alexandra Roman mai afirmă că „prestigiul" versiunii-prototip se datorează şi limbii „suple şi fireşti" (Roman 1974b: 241). Într-adevăr, prin oameni simpli ca Antim[222], limba vorbită de popor şi modelată de mediul ecleziastic (Mihoc 1990: 115) era pentru prima dată introdusă în cartea tipărită[223].

Decisiv pentru impunerea versiunii antimiene de la 1710 a fost şi un alt aspect. În epocă, *Psaltirea* în româneşte nu mai reprezenta doar o carte de cult personal, cum consideră Lapedatu (1906 : 6), chiar dacă Antim îi adăuga, la 1684, pentru prima oară, molitvele şi troparele dintre catisme, ci ea intra acum într-un circuit liturgic public mai general – ea fiind, şi singura carte biblică preluată în toate slujbele şi rânduielile bisericeşti (Tit 1958: 1112).

---

[220] Iorga, Nicolae, *Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene*, vol. II, Socec, Bucureşti, 1906, p. 40, *apud* Teodorescu 1961b: 518. Iorga susţinea că volumul respectiv ar fi fost din 1709, dar Teodorescu îl corectează.

[221] Nu l-am văzut, însă el este semnalat pe site-ul instituţiei, fiind inventariat de Eva Mârza.

[222] Teodorescu 1960: 628. Vezi şi autoprezentarea, chiar dacă făcută cu modestie, de Antim (1997: 6).

[223] Teodorescu (1960: 643) reţine această afirmaţie a lui Iorga mai cu seamă cu referire la Damaschin.

Anul apariţiei ediţiei-prototip a fost acelaşi în care, după cum „e de obşte ştiut”[224] s-a slujit pentru prima oară în limba română, şi „a început a intra, din vreme în vreme, citirea românească prin biserici”. În exemplul dat mai sus, al Psalmului 145, se pot sesiza unele mici diferenţe faţă de textul ultimei ediţii a *Bibliei*. În destule biserici se mai foloseşte însă vechea formă a psalmului, perfect inteligibilă, rămasă în cărţile liturgice, de la *Psaltichia* lui Filothei Sfetagoreţul (1713).

Întrucât, încă de la 1650, în strana stângă a bisericilor se cânta româneşte, psalmii mai des folosiţi în cult ar fi putut circula şi în manuscrisele volante destinate cântăreţilor[225].

La sfârşitul ediţiei 1710, psalmii *Polieleului* erau încă daţi în slavonă, „înadins”, pentru „darea îndemână a cântării” (*BRV* IV: 38), totuşi, în numai câţiva ani, instituirea obligativităţii slujirii în româneşte[226] şi dezvoltarea psaltichiei, sprijinită de voievod (Barbu Bucur 1980: 488), aveau să „clasicizeze” textele în forma de la data respectivă. Cu atât mai mult cu cât în perioada următoare nu mai apăreau personalităţi de talia celor care produseseră ediţiile consacrate.[227]

---

[224] Nifon 1851: viii. Şi Del Chiaro (1929: 51) remarcă, în *Revoluţiile Valahiei* (1718), că „în unele biserici se slujeşte în limba valahă” şi că „această inovaţie a fost introdusă în timpul din urmă”.

[225] Despre care vorbea Barbu Bucur (1969: 1070 şi 1981a: 493).

[226] După cum aflăm dintr-un *Octoih mic* scris de mână în 1738, „de curând” slujba românească devenise obligatorie, astfel că şi cererea de cărţi liturgice crescuse brusc – Barbu Bucur 1969: 1071.

[227] Iorga 1926: 489: „Epoca 1730-1780 este mult mai puţin importantă decât aceia care o precede”.

III.3. „Pecetea” antimiană

Se poate pune, desigur, şi întrebarea dacă autorul revizuirii ce a avut un succes atât de îndelungat ar fi putut fi altcineva decât Antim Ivireanul. Răspunsul nu este unul simplu.

În privinţa autorilor traducerilor acelei perioade, lucrurile nu pot fi clarificate deplin, iar opiniile specialiştilor variază. Fiecare din personalităţile vremii e considerat traducător, şi cercetătorii tind să îi atribuie, separat, cât mai mult: aparent, fiecare ar fi tradus totul. Cărţile nu menţionează, de regulă, autorii traducerilor ori revizuirilor, ci oferă date, conform obiceiului[228], doar despre sponsor şi, mai discret, despre corectorul tipografic – diortositorul. „Silinţa” pentru tipărire, „osteneala diortosirii” sau „îndreptarea cuvintelor româneşti” nu înseamnă însă traducere (Ţepelea 1994: 260). Pe de altă parte, constatăm la cărţile de slujbă antimiene (*Psaltirile* 1694 şi 1710, dar şi *Molitvelnicul* 1706 şi 1713 şi *Ceaslovul* 1715[229] – care includeau şi Psalmi şi fragmente biblice), un proces de şlefuire continuu (Mazilu 1999: 182), o îmbunătăţire tăcută, de la o ediţie la alta, a textului rugăciunilor[230]. Putem spune deci şi că, în cazul lui Antim, spiritul umanist nu era atât de ştiinţific încât să se preocupe de recunoaşterea merite-

---

[228] Antim 1997: 369 – în dedicaţia carţii lui Sevastos Chimenitul, *Eortologhion*, tipărită în greceşte la Snagov în 1701, Antim amintea că este „obiceiu să se închine la o persoană mai însemnată sau bisericească sau politică spre recomandarea şi apărarea cărţii”.

[229] Vasile Mihoc (1990: 115) observă că în acest *Ceaslov* „psalmii apar într-o formă practic identică cu cei din *Psaltirea* românească de astăzi”.

[230] Fie pentru că „stăpânea tot mai bine limba română, pe măsură ce trecea timpul” (Mihoc 1990: 115), fie pentru că era stilul său, „perfecţionist” şi neinteresat de tezaurizări literare – Picioruş 2014: 90-2.

lor autorilor[231], toată activitatea sa tipografică fiind subordonată scopurilor spirituale[232].

III.3.1. Damaschin traduce, Antim impune tradiţii

În ceea ce priveşte *Molitvelnicul* din 1706, pare a fi un consens că traducerea i-a aparţinut lui Antim[233] – deşi şi aici s-a afirmat că a fost realizată pe baza încercării anterioare a lui Dosoftei (Mazilu 1999: 177-8). Nicolae Iorga e, totuşi, de părere că Damaschin Dascălul ar fi fost autorul cărţilor de slujbă tipărite de Antim[234] nevrând să vadă nimic nou la aceasta din 1706[235]. E drept, nu avem mărturii explicite că Antim s-ar fi ocupat personal de traducerea lor, deşi mulţi cercetători consideră această latură a activităţii sale de la sine înţeleasă. Mărturia cea mai importantă, şi ea în oarecare măsură interpretabilă, e dată de tipograful Mihai Iştvanovici, în prefaţa Moltivelnicului amintit: „Ci din dumnezeiasca râvnă ai fostŭ pornit, ca şi aceasta folositoare de suflete carte ce să numeşte Molitvelnic, la lumină în limba noastră rumânească să o scoţi pentru folosulŭ de obşte" (*BRV* I: 542). (Ceva mai clară e nota lui Anton-Maria del Chiaro, referitoare la traducerea din greceşte de către mitropolit a *Pildelor*

---

[231] Barbu Bucur 1981: 489. Antim nu îi menţionează pe autorul şi traducătorul *Florii darurilor*, ci doar pe voievod, mitropolit şi sponsor.

[232] Vezi nota 248.

[233] Faifer 1979: 43. Vezi şi Mihoc 1990: 110.

[234] Iorga 1928a: II, 101 – „Cele trei cărţi româneşti pe care le dă Antim cu cheltuiala sa în 1712 şi 1713 n-au fireşte alt autor, deşi nu înţelegem cum Damaschin, acum episcopul Râmnicului, s-a învoit ca lucrările sale să treacă supt alt nume, ca pe vremurile când era numai un dascăl". Într-adevăr, aşa cum observă şi Sebastian Barbu Bucur (1981a: 484), acest obicei al smereniei le era rezervat monahilor simpli, nu şi episcopilor. Iorga îl descrie însă pe Damaschin drept un „traducător harnic de cărţi neiscălite de dânsul" (Iorga 1926: 464).

[235] Vezi nota 244.

Filosofeşti, apărute în 1713[236], deşi şi aici există îndoieli[237]). Alţii sunt însă convinşi că Antim se ocupa numai doar cu alegerea şi selecţia textelor de tipărit (Mihoc 1990: 110), asumându-şi responsabilitatea programului de românire a slujbelor, pentru care avea un gir tacit al domnitorului (Mazilu 1999: 180). În jurul lui Antim existau destui traducători[238], aşa cum, la Buzău, pentru Mineele din 1698, atribuite episcopului Mitrofan, au lucrat alţi ostenitori, ierarhul fiind doar tipograf (*BRV* I: 368). Cei care s-au ocupat de Filothei Sfetagoreţul sunt convinşi că acesta ar fi fost nu doar traducătorul *Catavasierului* în întregime, ci şi al altor cărţilor de strană (Barbu Bucur 1984a: 490), mai ales că psaltul declară direct[239] că s-a ocupat de traducerea muzicii. Iar cel mai important tălmăcitor al acelei perioade, cum trebuie considerat, probabil, Damaschin, spune explicit, la rândul său, că a tradus cărţi de slujbă[240]. Chiar dacă susţine că a început această muncă abia

---

[236] Del Chiaro 1929: 27. Vezi şi BRV I: 487-9.

[237] Gabriel Ştrempel (1997: 299) consideră că afirmaţia sponsorului „Am pus nevoinţă de s-au tălmăcit această carte" ar elimina contribuţia lui Antim. De altfel, şi fraţilor Greceanu, indicaţi tot de Del Chiaro drept traducători ai *Bibliei* de la 1688, li se contestă, în ultima perioadă, această calitate.

[238] În afară de Greceni, călugărul Filotei, necunoscutul Cozma, grămăticul Vlad, polonezul Alexandru Dascălul sau Daniil din Câmpulung (Iorga 1901: 434-5).

[239] „Pentru aceasta şi eu smeritul, văzând cum că în fieştecare zi în sfintele lui Hristos Biserici, adecă să cântă Catavasiile Sărbătorile celor stăpâneşti şi ale Maicii lui Dumnezeu, iar să înţeleg foarte de puţintei, cât numai viersul sunt ascultând, iar nu şi înţelesu celor ce se cântă, tălmăcit-am după puţina mea putere pre a noastră de ţară şi de obşte limbă, toate Catavasiile, cu Troparele şi cu Condacele şi cu Hvalitele ale fieşte-căruia praznic Stăpânesc, cu rânduiala Utrănelor şi a câte trele liturghiile şi cu irmoasele cele veselitoare şi cu Paraclisul Precistei şi cu toate trebuincioasele cântări, ce să cântă preste tot anul" – Barbu Bucur 1981b: 164.

[240] Fiindcă „valahii noştri stau ca boii" în biserică, *Mineiele* fiind în slavonă – Dobrescu 1906: 164-5. S-a ajutat, totuşi, de opera lui Dosoftei,

în 1715 (Dobrescu 1906: 165), vedem că era activ încă din 1688, aflându-se în echipa care a lucrat *Biblia* (Ghenadie 1886: 13), iar apărătorii săi afirmau că a început traducerile încă de pe timpul ui Teodosie (Regleanu 1941: 446), deci înainte de 1708. La Buzău publicase, de altfel, în 1704, *Apostolul*, iar anterior făcuse şi alte traduceri, fără să se iscălească[241].

Mitropolitul Teodosie „grupase la Târgoviştea pre toţi bărbaţii şciinţei şi ai meritului, şi împreună cu dânşii se puse pre traducerea cărţilor de serviciu" (Ghenadie 1886: 92). Totuşi, Iorga (1928: II, 100) a încercat să pună o anumită ordine în aceste contribuţii colective – Mitrofan fiind considerat reprezentantul partidei slavone, Damaschin, al celei greceşti, iar Antim, geniul care avea darul de a definitiva textele importante. În sprijinul acestei observaţii, făcute de Ghenadie, ce poate părea un simplu elogiu la adresa lui Antim, pot fi aduse argumente. De pildă, *Crezul*, tradus, în Ţara Românească, de la sfârşitul veacului al XVII-lea, apoi revizuit şi recitat pentru prima oară de Teodosie, reactualizat de Damaschin la alegerea sa, dar incomplet, ne-a rămas, în formula oficială, definitivă şi integrală, de la Antim[242]. La fel au stat lucrurile cu rugăciunea

Viaţa şi petreacerea svinţilor şi în ediţia *Mineielor* de la Buzău – Ţepelea 1994: 240-1.

[241] Iorga 1928: II, 100. Printre aceste cărţi, *Octoihul* de la Buzău (1700).

[242] *Ibidem*: 94. După ce Mitropolitul Ştefan al Ungro-Vlahiei a tradus pentru prima oară Simbolul de credinţă (pe care înainte, vlădicii îl recitau, la instalare, în slavonă), dar nu l-a rostit în biserică, succesorul său, mitropolitul Teodosie, a rostit la alegerea sa (în 1688), o traducere liberă a expresiilor greceşti din Simbol (aproximând, printre altele, „fiinţă" cu „fire"), iar formula lui a fost repetată de urmaşii săi şi de episcopii transilvăneni hirotoniţi în Muntenia, până când, la instalarea lui Damaschin Dascălul ca episcop la Buză (1703) întâlnim o altă versiune, cea actuală, însă limitată numai la primul articol al Crezului. Abia de la hirotonia lui Antim la Râmnic se păstrează prima traducere a Crezului în forma actuală, recitată oficial în Biserică. Antim schimbă doar „Părintele"

Tatăl nostru, diferită faţă de versiunea *Bibliei* lui Şerban [243], şi cu *Evanghelia* în general, în privinţa căreia care Antim „înrădăcinează o tradiţie" (Mihoc 1990: 114), „lăsând temei şi dreptar pentru toate ediţiile viitoare" (Tit 1958: 1117) şi provocând „o cotitură hotărâtoare", căreia toate traducerile anterioare doar îi „pregătiseră calea" (*ibidem*: 1111). Tot aşa au stat lucrurile şi cu celelalte texte importante ale Vechiului Testament, paremiile[244], cu forma rugăciunilor *Molitvelnicului*, stabilită de ediţiile antimiene, fie şi cu „împrumuturi" şi „înrâuriri" din *Molitvelnicul de'nţăles* al lui Dosoftei[245] şi, nu în ultimul rând, cu textul *Liturghiei*, care exista, într-o formă

în loc de „Tatăl" şi traduce „de la" în loc de „din": „Născut *de la* Părinte, născut mai înainte de toţi vecii" şi „*de la* Dumnezeu adevărat", în loc de „din Dumnezeu adevărat". Mai spune doar „prin care toate *sânt făcute*", în loc de „s-au făcut", „*s-au omenit*", în loc de „s-a făcut om", „*supt* Pilat din Pont" în loc de „în zilele…", „*iar va veni*" în loc de „iarăşi va să vină", „*pre cei vii şi pre cei morţi*", în loc de „viii şi morţii", „nu *are sfârşit*" în loc de „nu va avea…" În *Catavasierul* publicat la Târgovişte în 1715, Antim ne lasă însă forma actuală a Crezului. Nu e sigur dacă ea nu exista deja de la Damaschin, oricum, ea nu a fost consemnată.

243 Mihoc 1990: 113, 115. De fapt, în „Tatăl nostru" din 1703 citim „şi ne lasă nouă datoriile noastre cum lăsăm şi noi datornicilor noştri", şi „să nu ne duci pe noi în bântuială" – expresii care se găseau şi în 1688. În 1715, în Ceaslov, vedem însă deja forma actuală, cu modificarea „pâinea noastră cea de-a pururea", pe care Antim o încercase faţă de ediţia 1688, unde exista deja „de toate zilele".

244 Îmbunătăţite în *Antologhionul* din 1705 – Mihoc 1990: 115.

245 Mazilu 1999: 180. Iorga (1928: II, 100) susţine că „*Molitvelnicul* din 1706 păstrează vechea înfăţişare a cărţilor de rugăciune pentru preoţi" – poate pentru că nu se potrivea ideii sale că „traducătorului lui Antim" îi apare o carte la Râmnic, când Damaschin şi-o putea tipări singur, la Buzău. Într-adevăr, există un progres de la ediţia *Molitvelnicului* 1706 Râmnic la cel din 1712 de la Târgovişte, totuşi însă, deosebirile între ediţia 1706 şi cea a lui Dosoftei sunt cu mult mai vizibile: „Şi Ţie slavă înălţăm/*trimitem*", şi în vecii vecilor/şi în *veci de veci*"), „robul lui Dumnezeu/*şerbul* lui Dumnezeu" etc.

reuşită poetic, de la acelaşi Dosoftei, dar care a fost definitivat abia de revizia lui Antim[246].

Ceea ce s-a petrecut cu *Psaltirea* nu face deci decât să întregească imaginea de ansamblu a operei antimiene: şi aici mitropolitul a întreprins revizuirea finală, „înrădăcinând o tradiţie", probabil în virtutea conştiinţei că, deşi străin, poseda o limbă română superioară[247] – chiar dacă la 1694 poate încă nu era cazul[248], la 1710, cu siguranţă, dovadă superbele Didahii rostite începând cu 1709.

---

[246] Mazilu 1999: 178 – „Liturghia în tălmăcirea lui Dosoftei, poezie de o calitate indiscutabilă, a rămas între monumentele scrisului vechi românesc. Duminică de duminică şi oricând se celebrează Sfânta Liturghie, românii îl ascultă şi astăzi pe Antim." Diferenţele sunt, într-adevăr, vizibile: „Pre înşine şi unii pre-alalţ şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezău pre samă să o dăm/*Pre noi înşine şi unul pe altul şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm*"; „Prin îndurărăţile a Singur-Născutul Tău Fiiu, Cu carele blagoslovit eşti, împreună cu Preasvântul şi bunul şi viaţă făcătoriul Tău Duh, acmu şi pururi şi în veci de veci/*Cu îndurările unuia născut Fiului Tău, cu carele împreună biue eşti cuvântat, cu preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătoriul Tău Duh, acum şi pururea şi în veacii veacilor*"; „Să-ndrăgim unii pre-alalţi, ca împreună de gând să mărturisim/*Să iubim unul pre altul ca într-un gând să mărturisim*";„Acel de biruire cântec cântând, strigând, chemând şi grăind/*Cântare de biruinţă cântând, strigând, glas înălţând şi grăind*"; „svânta Anaforă/*sfânta jărtvă*" „despuitorule om iubitoriule/*stăpâne iubitorule de oameni*", „lung zâlit/*întru zile îndelungate*", „păciuită/*cu pace*", „păvaţă şi feritori/*îndreptătoriu şi păzitoriu*", „rămăşiţa timpului vieţii noastre/*cealaltă vreme a vieţii noastre*", „creştineşti obârşiile/*sfârşit creştinesc*" etc. – vezi Dosoftei, *Liturghie*, şi *Liturghierul* antimian de la Târgovişte.

[247] Vezi Mihoc 1990: 114 – unde se mai adaugă două motive: buna cunoaştere a Sfintei Scripturi, în originalul grecesc, şi cunoaşterea tradiţiei interpretative patristice. Am mai putea adăuga şi un element de altă factură: curajul – paradoxal, la un ierarh străin, numit în funcţie *fără sprijinul vreunui episcop român, ci doar prin insistenţa domnitorului* – vezi Ghenadie 1886: 97, Iorga 1928 II: 17 şi Teodorescu 1960.

[248] Teodorescu 1960: 634 – „E greu de admis că Antim Ivireanul să fi ştiut în 1694 atâta româneşte, încât să traducă *Psaltirea*, care este, în primul rând, o operă literară." Totuşi, în lumina recentelor descoperiri

Desigur, meritul lui Antim ar rămâne neştirbit şi dacă s-ar dovedi că rolul său a fost doar de a încuraja şi a pune în valoare iscusinţa altora. Un text al lui Antim publicat în deschiderea „Eortologhionului” grecesc (1701, autor Sevastos Chimenitul), arată deschiderea sa faţă de contribuţiile contemporanilor[249]. Chiar fără să fi tradus el însuşi nimic, prin identificarea şi valorificarea textelor potrivite, contribuţia lui la progresul limbii literare a fost una majoră.

Problema raporturilor de întâietate faţă de Damaschin în prefacerea textelor bisericeşti rămâne totuşi deschisă. Acesta pare uneori că retipăreşte sau finisează ceea ce a publicat Antim, ca în cazul *Psalmilor* sau *Evangheliei* – deşi vedem că nu întotdeauna intervenţiile sale pe textul antimian sunt acceptate[250] –, alteori îi precede lui Antim, ca în cazul *Crezului*, sau creează independent de el, cum a procedat cu *Apostolul* din 1704.

Oricum, contribuţia cea mai mare la răspândirea versiunii antimiene a *Psaltirii* o va avea tipografia de la Râmnic,

---

despre perioada petrecută anterior de Antim în Moldova, această problemă nu se mai pune.

[249] „Deci şi eu, pentru că nu am altă putere spre ajutorul aproapelui decât ocupaţiunea tipografiei, n-am lipsit şi nu voi lipsi vreodată ca să folosesc, după putinţa mea, pe fraţii în Hristos ai mei, tipărind deosebite cărţi de suflet folositoare şi mântuitoare. De aceea, fiindcă am găsit şi această carte (…), pe care cetind-o şi cunoscând după judecata mea că este prea mult de trebuinţă şi folositoare (…) mai cu seamă că este compusă în limba uşoară şi uşoară de priceput, am voit s-o tipăresc…” (Antim 1997: 368). La fel, vedem cum a insistat Antim pe lângă fiul domnitorului Constantin Brâncoveanu să îi dea spre publicare *Vieţile paralele* ale lui Plutarh, traduse în greceşte (*ibidem:* 372).

[250] Tit 1958: 1118 – Damaschin scrie „întru început era cuvântul”, în traducerea *Tâlcuirii Evangheliilor* de Teofilact. Dar tocmai Lavrentie nu acceptă această înnoire şi lasă „la început era cuvântul” în *Evanghelia* de la Râmnic din 1746. Totuşi, această *Evanghelie* poate fi numită „Antim-Damaschin”, având o formă mai bogată decât cea din 1697 (*ibidem*: 1118).

unde a doua ediţie[251] a prototipului, *Psaltirea* din 1725, încărcată acum cu autoritatea lui Damaschin, „dascălul cel mare"[252] (căruia ucenicii nu-şi permiteau să-i schimbe nici un cuvânt[253]), a devenit un standard. Cărţile râmnicene ajungeau în Moldova[254] nu doar la Iaşi (Teodorescu 1961 a: 170), ci şi pe teritoriul celorlalte judeţe se numărau cu sutele (*idem* 1960: 642), iar în Transilvania ajungeau cu uşurinţă (*idem* 1961a: 170, 184), mai ales atunci când tipografia centrului ecleziastic era singura ortodoxă din Imperiul Habsburgic (Turdeanu 1938: 186) – astfel că *Psaltirea* râmniceană a devenit la rândul ei prototip pentru cele din Sibiu şi Buda (Teodorescu 1961b: 527), iar Samuil Micu avea să o includă, aproape neatinsă, în ediţia *Bibliei* din 1795 (Chindriş 2005: lxxiii).

---

[251] Faptul că Damaschin publică o ediţie a lui Antim, ca „a doua", dă loc presupunerii că nu ar fi fost străin de prima ediţie, aşa cum crede şi Barbu Teodorescu (vezi Teodorescu 1960: 634).

[252] BRV II: 92 – Notiţa diortositorului Laurenţiu Ieromonahul la *Evanghelia* din 1746.

[253] Vezi, de pildă prefeţele la *Antologhionul* de la Râmnic (1737), semnată de diortositorul Lavrentie Ieromonahul, sau cea de la *Triodul* tipărit de Inochentie în 1731 (BRV II, 52-3 şi, respectiv, 42-4).

[254] Zona de unde a venit în Muntenia, şi cu care va fi păstrat legături strânse (Stanciu 2014: 8). Chiar şi limba lui trebuie să fi fost una pe înţelesul muntenilor şi al moldovenilor, în aceeaşi măsură.

IV. Evoluţia *Psaltirii naţionale*[*]

De la ediţia prototip a „*Psaltirii* naţionale" sau „de linie" (1710), şi până la cea curentă (1957) diferenţele dintre versiunile care au circulat în Biserica majoritară se pot studia ca simple corecturi asupra aceluiaşi text în diferite edituri – fiind vorba aşadar de cel mai stabil corpus literar românesc – o situaţie destul de similară celei din slavona bisericească, unde *Psaltirea* tradusă de Chiril, parcurgea, fără schimbări importante, mai mult de un mileniu (motivul principal fiind acelaşi: utilizarea neîntreruptă în slujbele bisericeşti).

Ediţiile ulterioare nu mai puteau schimba versiunea intrată în slujbe, ci aduceau doar îmbunătăţiri de formă şi mici ajustări, pe care le vom evidenţia, comparativ, mai jos, cu menţiunea că ele nu sunt importante faţă de ansamblul textului, şi nu produc o nouă *Psaltire* a românilor. Merită însă atenţie, întrucât fac parte din istoria versiunii *curente* a Psalmilor.

[*] Conţinutul acestui capitol a mai apărut în: Călin Popescu, *Istoricul celui mai stabil text literar românesc. Studiu comparativ asupra ediţiilor „Psaltirii Naţionale"*, în *Literature, Discourse and Multicultural Dialogue*, vol. III, 2015 (Secţiunea: *Language and Discourse*), pp. 961-973.

IV.1. De la Antim la Damaschin

Prima reeditare a textului o face Damaschin Dascălul, la Râmnic, în ultimul său an de viaţă, 1725, în timpul stăpânirii Imperiului austriac catolic, când publicarea textelor noi de către singura tipografie ortodoxă din Imperiu era interzisă (Dobrescu 1906: 164).

Chiar dacă cea mai mare parte a textului a fost preluată cu tot cu greşelile de tipar, Damaschin era genul de revizor care apela la surse, iar retuşurile lui nu rămân în litera calcurilor greceşti ori slavone – e unul din motivele pentru care cea mai mare parte a lor va fi adoptată de tradiţia ulterioară.

Cum am arătat mai sus, în loc de *luaţi în urechi,* Damaschin traduce *ascultaţi*, iar în loc de *ia în urechi,* găseşte *auzi* – renunţând la calchierea grecescului ἐνώτισαι. Face, totuşi, puţine astfel de ajustări (cel mult câte una pe Psalm): „*mântuitoriul* feaţii meale”/„*mântuirea* feaţii meale” (41,6) (σωτήριον permitea ambele soluţii – nu însă şi спсеніє sau *salutare*); „veniţi şi vedeţi lucrurile lui *dumnezeu, carele au pus minuni* pre pământ”/„*Dumnezeu, minunile care au pus* pre pământ” (45,8); „pentru nimic *vei împinge* pre dânşii”/*vei mântui*” (55,7); „carea nu va auzi glasul *celor ce strigă: otrăveaşte-să otrăvindu-se se la* cel înţelept”/„carea nu va auzi glasul *vânătorilor, vânându-se să vânează, de la* cel înţelept (57,5); „pre cei *neascultători ca să-i sălăşluieşti*”/„pre cei *ce nu să pleca a să sălăşlui*” (67,19); „*sprejenitoriul* mieu ia aminte”/„*spre ajutoriul* mieu…” (69,1); „întru *izvodirile* tale mă voiu deprinde”/*isprăvile* (76,11); „au *săvârşit* lumea”/*întărit* (95, 10); „ca corbul de noapte *în cuib*”/„*în loc nelăcuit*” (101,7) etc.

Anumite modificări denotă o concepţie aparte, despre un Dumnezeu mai blând, sau cel puţin o grijă catehetică mai mare pentru edificarea credincioşilor slabi în credinţă, într-un moment când audienţa textului creştea considerabil. Dumnezeu nu *ispiteşte*, ci *cearcă*: „Cel ce *ispiteşti* inimile" devine deci „Cel ce *cerci* inimile" (7,9), iar „genele lui *ispitesc* pre fiii omeneşti" devine „…*întreabă*" (10, 4). Intuim aceeaşi intenţie în „cine e Dumnezeu *afară de* dumnezeul nostru"/„*fără numai*" (17,34) – se elimină echivocul –, „*Dumnezeu ce nu voieşti* fărădelegea"/ „*Dumnezeul cel ce nu"* (5,4), „*pedepsirea* ta m-au îndreptat"/„*certarea"* (17,39); „N-au *ocărât* nici au defăimat ruga săracului"/„n-au *defăimat* nici au lepădat" (21,27); „ca *legumile* buruenii, degrab vor cădea"/„ca *verdeaţa* buruenii" (36,2) – buruiana nu aduce roade –; „*îngăduiaşte* pre Domnul"/„*aşteaptă"* (36,34); „şi acum *ne-ai gonit*"/„*ne-ai lepădat"* (43,11); „paharul tău este *îmbătându-mă*"/„*adăpându-mă*" (22,26); „iubit-ai toate cuvintele cufundării, *limbă vicleană*"/„*limba cea vicleană*" (51,3) etc.

Sunt înlocuite unele cuvinte vechi: *eşituri*/*răsărituri*; *chitit-am*/*gândit-am*; *sternele*/*fântânile*, *usibi*/*judeca*, *tătâne-tău*/*Părintelui tău*, *grosimea pământului*/*brazdă de pământ* (140,7), adverbul interogativ arhaic („*de* voiu minţi lui David?"/„*au*") etc. Multe modificări de cuvine şi expresii sinonime nu aduc totuşi înnoiri de limbaj: *n-au mers*/*n-au umblat*, *ruga*/*cererea*, *mărirea*/*slava*, *fapte*/*lucruri*, *strâmbătate*/*nedreptate*, *depărta*/*izgoni*, *ruşine*/*ocară*, *dinpreună*/ *împreună*, *întru priceapere*/*cu înţeleagere*, *arginţite*/*cu argint poleite*, *zioa în toate zilele*/*din zi în zi*, *depărtat-au de la sarcine*/*scos-au de supt sarcină* etc. Se mai înlocuiesc prepoziţii (*întru*/*la*, *din*/*de pe*, *la*/*spre etc*), cazuri cu care se construiesc unele verbe („dă războiu *celor*"/*„cu cei"*), timpi, în redarea participiului grecesc („cel ce *zideşti*"/„*ai zidit"*), persoane („ochii săi ş-au pus, ca *să-i* (*să mă*) pleace la pământ"

– 16,11); numere („facă-se ca iarba *pre case*"/„*pre casă*" – 128,6; „ai pus *sminteală*"/„*sminteale"*), genuri (*roada/ rodul),* funcţii sintactice („nu să vor ruşina, când vor grăi *vrăjmaşii* săi în porţi"/„vrăjmaşilor" – 126,5) sau se schimbă topica: *„şi din piatră, cu miiare* i-au săturat"/„*şi cu miiare din piiatră*". Textul e completat şi cu mici precizări („adusu-ş-au *aminte de* aşăzământul leagii lui"/„...*aminte în veac de*..." – 104,8; „că *el* au zis"/*„el însuşi"*), sau cu articole hotărâte („plini-va *căderi*"/„*căderile*" – 109,6); *e* este înlocuit adeseori cu *easte* şi se explicitează prescurtări: *mari-s/ mari sânt* (110,2). Unele modificări însă nu vor prinde („curat *cu inima*"/„*la inimă*"; „hiarele *câmpului*"/„*ţarinii*"), ci vor fi corectate de ediţiile următoare.

Atât Antim cât şi Damaschin par să fi mai avut şi alte repere decât Septuaginta. În *„rupt-au piatra* în pustie"/„*desfăcut-au piiatra*" (77,18) soluţia lui Damaschin pare mai riguroasă, căci în exista în altă parte şi: *„desfăcut-au piatra*" preluat ca atare (în 104,40), iar verbul grec este peste tot acelaşi: διέρρηξεν (ca şi în slavonă, ραζвέρζε). Totuşi, distincţia între cele două locuri apare în versiunile latine (*percussit/ disrupit* – sau *aperuit*). În alt caz, cel al toponimului „în câmpul *Tanisului*" (77,15 – gr. ἐν πεδίῳ Τάνεως), Damaschin nu mai traduce genitivul, ci înlocuieşte prin „în câmpul *Taneos*", aşa cum se s-a procedat în slavonă (пóлн танεώсѣ) şi latină (*in campo Taneos*).

În unele din oscilaţiile fonetice sau de grafie pot fi identificate şi modernizări: *trimbiţă/ trâmbiţă*; *sprejenească/ sprijinească, arepi/ aripi, vieţi/ vieţii, neştiinţi/ neştiinţei, dăşarte/ deşarte, nesilnice/ năsilnice, pănă/ până, pohta/ pofta, putearilor/ puterilor, frumseaţe/ frumuseaţe, fărde lege/ fără de leage, Eghipetului/ Eghiptului* (є̈́гѷпέтѹлѹй/є̑гу́птѹлѹй). Multe din aceste forme au însă doar o consecvenţă locală, de parcă în

porţiuni diferite ale *Psaltirii* ar fi lucrat corectori diferiţi, cu reguli diferite.

IV.2. Ediţia Micu *vs.* *Psaltirea* râmniceană

În 1795, când ediţia din 1688 devenise deja o raritate, apare cea mai importantă *Biblie* a epocii[255], semnată de Samuil Micu – Clein, blăjean greco-catolic, călugăr și om de cultură.

Indiferent de părerile partizane despre legitimitatea și temeinicia Uniației, situația interconfesională în Transilvania secolului XVIII era una confuză și încordată. Totuși, acuzele surprinzător de severe la adresa limbii *Bibliei* de la București nu se încadrează neapărat în logica unei polemici confesionale – de altfel Micu avea legături atât de importante cu ortodocșii, încât a fost acuzat de coreligionari că urmărea să fie episcop neunit (Iacob 2000, I: 145 şi Piru 1970: 46) –, ci necesitatea unei revizuiri a textului de la 1688 s-a formulat în aproape aceiași termeni ca și traducerea milesciană, de către prefețele Manuscriselor 45 și 4389 (*ibidem*: 144) – mai ales că după 107 ani modul de exprimare trebuie să fi devenit deja arhaic (*ibid.*). Samuil Micu, care nu era în relaţii perfecte cu episcopul unit Ioan Bob, voia ca textul său să ajungă la toţi românii, nu doar la cei uniţi cu Roma – şi chiar predă manuscrisul şi episcopului ortodox Gherasim Adamovici de la Sibiu.

Psaltirea reprezintă un caz special. Deşi despre Micu se vorbeşte în general ca despre un traducător al întregului corpus biblic – având şi cunoştinţele necesare de greacă, latină şi

[255] Care a putut fi numită pe drept cuvânt, o „*Biblie* națională a românilor” (Chindriș 2010: 6), în ciuda unor greșeli, unele derivate tocmai din înstrăinarea față de matca vieții religioase ortodoxe – vezi Ps. 4,7, în cap. VI.5.

ebraică[256], în privinţa *Psaltirii*, corecturile sale atente nu fac o revizuire a traducerii. El introduce în *Biblia* de la 1795 *Psaltirea* lui Damaschin Dascălul din 1725, care fusese retipărită între timp de câteva ori în Ardeal. Se pare deci că, spre deosebire de restul *Bibliei* de la Bucureşti, a cărei limbă o numea în prefaţa sa „întunecată şi încurcată”, în acest text nu găsea mai nimic de schimbat, în afară de mici adaptări fonetice.

Intervenţiile sale în traducere se rezumă la înlocuirea câtorva cuvinte şi expresii: „ca un *ginere*”/„*mire”* (18,5), „ca *să răsuflu*”/„*mă odihnesc”* (38,18), „ascultă, *fiică*”/„*fecioară”* (44,12); „arma, şi *sabiia*, şi războiul”/„*pavăza*” (75,3); „judecaţi *sirimanului*”/„*smeritului*” (81,3) „întru *uimire*”/”*spaimă*” (67,28); „pentru ce *gândiţi de* munţii cei închiegaţi”/„*socotiţi*” (67,17); *cârstei*/*potârnici*; *dânsul*/*el*; *slava*/*mărirea; e*/*easte*, *drepte-s*/*drepte sânt;* „toate căile tale adevărul”/„*sânt* adevărul” (118,151); „nu easte cel ce face bunătate”/„nu easte cel ce face bunătate, *nu easte până la unul* (13,1).

Ca reper intermediar este luată *Psaltirea* tipărită la Blaj în 1780: „Şterge ocara mea de carea *îmi pare rău*”/„*de carea am prepus*”(118,39) (expresia se regăseşte și în versiunea antimiană din 1710, care a circulat în Ardeal (Teodorescu 1961b: 518), de unde ajunge în *Psaltirea* de la Blaj, deşi ediţiile muntene Bucureşti 1780 Râmnic şi 1793 îl urmau atunci strict pe Damaschin (înainte, în 1688, versetul suna: *Ia dimprejurul mieu ocara mea care am prepus*). Şi în 51,3 „limba *cea* vicleană”/„limbă vicleană”– se revine, prin 1780, la forma din 1710 (iar mai târziu va fi preluată de Filotei). Alte modificări apar direct în ediţia 1795: „au doară întunearecul mă va *călca*”/„*acoperi*” (138,11) – în *Psaltirea* din 1780 era tot „*călca*”*.* La fel, „*văduva* lui blagoslovind”/„*Pre văduva* lui…” (131,15) – se adaugă prepoziţia *pre* la varianta lui Damaschin,

---

[256] Plus încă o ediție românească spre consultare, *Biblia* tradusă după *Vulgata* la Blaj – 1760-1761.

pe când la 1780 se lua din 1710 „*vânatul*"[257]; „caută *pre* robul tău/„*spre*" (118,176) – în 1780, era ca la 1725.

Unele schimbări de sens sunt realizate prin mici retuşuri: „Ca *să mă pleace* în pământ"/„*să-i pleace*" (16,11); „ai pus arc de *aramă braţele* meale"/„*în* braţele meale" (17,37); „Cel ce *mă* mântuieşte"/„Cel ce mântuieşte" (54,8); *„Dumnezeul ajutoriului* mieu"/„*Dumnezeu ajutoriul* mieu" (61,7); „sământa lui Avraam *slugile* lui"/„…Avraam *slugii* lui" (104,6); „depărtat-*ai* de la mine pre priiatenul"/„*-au*" (87,19); „înălţându-mă *m-ai* surpat"/„*m-am*" (101,11). Multe astfel de mici variaţii de formă nu influenţează însă sensul: „ascultaţi *toţi* cei ce lăcuiţi în lume"/„ascultaţi cei ce lăcuiţi în lume" (48,1); „scoală-te Doamne, *şi* ia aminte"/„scoală-te Doamne, ia aminte" (34,22); „Mai tânăr am fost, *că* am şi îmbătrânit"/„*şi*"(36,25); „acolo-*s* dureri ca *ceii* ce naşte"/„*a ceii*" (47,6); „a-i face *rău lui*"/„a-i face *lui rău*" (88,22); „precum *al celor* ce să veselesc"/„precum *acelora* ce să veselesc" (86,6), Domnul *să* grijaşte de mine"/„Domnul grijeaşte de mine" (39,23); „după *aceastea* au sârguit"/„*aceaia* – 15,4. Se schimbă prepoziţii („în dreapta ta *întru sfârşit*"/„*până în sfâr-*

---

[257] În τὴν θήραν αὐτῆς εὐλογῶν, *Bible Works* (lexiconul Gingrich) traduce θήρα ca *laţ de vânătoare* (cf. Rom. 11,9), deşi are de fapt sensul de *vânat*, ca în Gen. 27,3-4. Vatican B, care are o credibilitate mai scăzută în acest pasaj (având grafia schimbată), are totuşi θήραν. Pe când Sinaiticus dă aici τὴν χήραν αὐτῆς (*pe văduva…*) şi, la fel, Alexandrinus, considerat de regulă sursa de maximă încredere. În *Psaltirea* slavonă a lui Dosoftei vedem лови́твѫ, el dând în coloana românească *vânătoarea*, mai aproape de o interpretare greşită a versiunii *greceşti*. La Coresi, Milescu şi în 1914 găsim tot *vânatul*. În timp ce Vulgata avea *viduam*. În *Psalterion*-ul grecesc al lui Antim era chiar τὴν θύραν (*pe poarta…*), variaţie pe care o avea în subsol şi ediţia Frankfurt, alături de χήραν (preferând în coloană θήραν). Textul Masoretic are צַיִד – *vânătoare, pradă de vânat, alimente,* de unde Nova traduce *cibaria* – *alimente*, iar revizuirea sinodală din 1957 va reţine: *roadele*.

şit” – 15,11); „lipitu-s-au *în* pământ pântecele nostru”/„*de*” – 43,27) numere („pornirile *râului* veselesc cetatea”/„*râurilor*” – 45,4; „i-au dat pre ei spre *milostiviri”*/„*milostivire*” – 105,46; „spurca-vei pre ei în *ticăloşii”*/„*ticăloşie”* – 139,10, ca şi în 1780); „De voi întra în *lăcaşul* casii meale”/„*lăcaşurile”* (131,3) – ca şi în 1780; „şi nu s-au depărtat înapoi *inima noastră*”/„*inimile* noastre” (43,20) – echivoc permis şi de auxiliarul *s-au*). În privinţa articolului, modificările seamănă cu nişte alterări de copist: „Limba mea e *trestia* scriitorului”/„*trestie*” (44,2); „supus-au *noroadele* noao”/„*noroade*” (46,3); „cine va da din Sion *mântuirea* lui Israil”/„*mântuire*” (52,8); „nu s-au lipit de mine *inima* îndărătnică”/„*inimă*” (100,5), „oasele meale *ca o uscăciune* s-au uscat”/„*ca uscăciunea*” (101,4); „spre *vânare*”/„*vânarea*” (123,6); „pre *văduva* va priimi”/„*văduvă*” (145,9); „moştenit-am mărturiile tale în veac, că *bucuriia* inimii meale sânt”/„*bucurie*” (118,111) etc. Şi în variaţiile formelor cuvintelor, pot fi identificate modernizări: „că *pricitori* sânteţi”/„*pricinuitori*” (138,20) (în 1780 era „*pricitori*”); *fără leage*/ *fără de leage* (54,3); *întru sfârşire*/ *întru sfârşit* (58,15); *s-au delungat*/ *s-au îndelungat etc.* În fine, sensul frazei mai e ajustat prin schimbarea punctuaţiei: „Putearea şi dreptatea *ta. Dumnezeule*, până la ceale înalte…”/„Putearea ta şi dreptatea *ta Dumnezeule*, până la ceale înalte” (70,22); „Nu nădăjduiţi spre nedreptate, şi spre *jăfuire nu poftiţi; bogăţia* de ar curge, nu vă lipiţi inima”/„Nu nădăjduiţi spre nedreptate, şi spre *jăfuire, nu poftiţi bogăţia*, de ar curge, nu vă lipiţi inima” (61,10) etc.

IV.3. Ediţia 1819 vs. *Biblia* lui Micu

În 1819, Societatea Biblică Rusă, agenţie a *British and Foreign Bible Society*, scoate, pentru basarabeni, o *Biblie* ba-

zată pe versiunea lui Samuil Micu, la recomandarea mitropolitului Gavriil Bănulescu [258]. Deşi făcute în grabă, de arhimandritul Varlaam, unele modificări vor fi preluate de tradiţia ulterioară (Andrei Şaguna va lucra pe această ediţie, nu pe cea blăjeană, atunci când va scoate *Biblia* de la Sibiu).

În loc de „auzi-să-vor graiurile meale, că *au putut*" (140,6), găsim „*s-au îndulcit*" (termen folosit şi de Micu, în 146,1): intervenţia e preluată atât de Filotei cât şi de Şaguna. E drept, în *Psaltirionul* tipărit de Antim în 1697 aveam ἡδύνθησαν (de la ἡδύνω – *a îndulci, a condimenta*), urmând *Biblia* de la Frankfurt (care aminteşte în subsol varianta ἡδύνηθησαν – de la δύναμαι, *a putea* –, prezentă în *Codex Alexandrinus;* diferenţa apare şi între *Vulgata* şi *Nova*). Antim traduce „*că au putut*" (iar Damaschin preia), deşi în 1651 era *dezmierdate*, iar în 1688 – *să îndulciră*. De asemenea, în 44,10, în loc de „palaturi de piluri" (în 1688, erau „turnuri de pil" iar în 1710, „palaturi de pil"), găsim şi o adăugire explicativă „palaturi de piluri (*de fildeş*)". Şaguna preia adăugirea (ignorată de Filotei), renunţând şi la paranteze, iar în 1914 va rămâne „palaturi de fildeş", apoi, din 1957, forma actuală: „palate de fildeş". În 77,10 „*rudă* întoartă şi amărâtoare, *rudă* care" devine „*neam* îndărătnic şi amărâtoriu, *neam* care" (se renunţă la slavonismul ро́дъ, în favoarea unei traduceri pentru γενεά, ce va fi adoptată de tradiţie, tot prin intermediul lui Şaguna). Corectura „că *duhul* au trecut"/„*Duh*" (102,106) e preluată atât de Şaguna, cât şi de Filotei. La 88,37 („ai *urgisit*"/„ai *defăimat*") *urgisit*, pe care îl găseam la 1725, reda mai corect ἐξουδένωσας (de la ἐξουθενέω – *a respinge cu dispreţ*) – în 1688 era *ocărât*, iar, în 1651, *l-ai urât*; Şaguna preia totuşi *defăimat*, şi la fel fac ediţiile ulterioare.

Unele modificări, chiar dacă nu se impun tuturor, rămân totuşi opţiuni valabile: „*grumazul* lor"/„*gâtlejul* lor" (5,9) –

[258] Vezi Olariu 2003: 14-6, şi Tappe 1968: 93-4.

intervenţia, admisă de Şaguna, dar respinsă de Filotei, se va regăsi şi la Cornilescu. În ediţia „de linie" din 1914, avem tot *gâtlejul*, apoi, din 1957, revine *grumazul.* Acelaşi lucru, cu *grumazul*/*gâtlejul* din 68,4, doar că în 1957 va rămâne *gâtlejul*. În 149,6, *gâtlejul* se păstra în toate ediţiile (aici, se referă la oamenii drepţi, pe când *grumaz* avea, poate, o conotaţie negativă), totuşi, din 1957 avem *gura*. În 21,16, *grumazul* este reţinut de ediţiile următoare, apoi, din 1957, găsim „cerul gurii". Tot aşa, în cazul „Domnul răsipeşte sfaturile neamurilor *şi* defaimă gândurile boiarilor. Iară gândurile inimii lui, în neam şi în neam"/„... neamurilor, *defaimă cugetele noroadelor* şi defaimă gândurile boiarilor. Iar *sfatul Domnului în veac rămâne*, gândurile inimii lui, în neam şi în neam" (32,10-11). În *Biblia* din 1688, în *Psaltirea de-nţăles* a lui Dosoftei, în *Psaltirionul* şi *Psaltirea* lui Dosoftei se regăsea forma întreagă din 1819. Totuşi, în *Psaltirea* de la Bălgrad completarea apare în paranteze, pentru că în *Nova Vulgata* găsim, de asemenea, o variantă scurtă, apropiată de ceea de la Damaschin şi din 1795. La 1957, se va adopta, prin intermediul lui Şaguna, varianta lungă de la 1819, deşi la 1914 se preluase una mai scurtă, prin Filotei. În privinţa schimbării de traducere din 15,11 („*frumseaţe* în dreapta ta până în sfârşit"/„*desfătare*"), *frumuseaţe,* prezent şi la Damaschin, Antim şi ediţia 1688 (*frumsăţări*), va fi preluat de ediţiile Filotei, 1914 şi 1957, deşi *desfătare,* pe care îl alegea şi Şaguna, reda mai bine grecescul τερπνότητες – *plăcere* (el mai reapare în recenta traducere a Franciscăi Băltăceanu). În 93,10, „au nu va *cerceta*"/„*mustra*", găseam *certa* în 1725 şi în *Psaltirea* blăjeană din 1780, astfel că la 1795 ar fi putut fi o corectură superficială sau o greşeală de tipar. Şaguna reţine „mustra", care era şi în 1688, dar Filotei transmite, pentru mai departe, „certa". Pasajul din 57,9, „mai nainte până ce vor cunoaşte spinii voştri *ramnul* (cu nota de subsol *adecă: păducelul*)"/„*ramnul*" e preluat de Filotei, cu tot cu notă, iar, de ediţiile Şaguna şi

1914, fără ea. În *Septuaginta* Rahlfs e „πρὸ τοῦ συνιέναι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν τὴν **ῥάμνον**”, iar ῥάμνος (planta ghimpoasă din Jud. 9,14) e preluat ca atare de Antim şi Damaschin, ca în *Vulgata* (*ramnus*). Tradiţia ulterioară va urma linia traducerilor apusene (de pildă: *before your pots feel the thorns, green or burning* – Darby). În 1957, avem „înainte de ce spinii voştri se vor aprinde”, iar, din 1968, „înainte ca spinii voştri să se aprindă”. Din „vor scula”/„*să* vor scula” (87,11), pronumele reflexiv este preluat greşit de Şaguna (în 1914 rămâne „vor scula”, iar în 1957 se revine la „*se* vor scula”, dar pentru că se schimbă şi subiectul, din „doftorii”, ca în *Septuaginta*, în „morţii”, ca în *Textul Masoretic*).

Există şi modificări ignorate cu totul de tradiţia ulterioară. În 140,4, – „ca să *tăgăduiesc răspunsurile ceale* din păcate”/„ca să *pricinuiesc pricinuiri* din păcate” –, intervenţia nu rămâne, deşi încerca să redea fidel efectul de repetiţie din *Septuaginta*: τοῦ **προφασίζεσθαι προφάσεις** ἐν ἁμαρτίαις. La 1688 se încercase „ca să *vinuiesc vini* în păcate”, dar va dăinui totuşi varianta antimiană.

Ediţia din 1819 se distinge printr-o serie de scurtări ale versetelor – care în general nu rezistă în tradiţia următoare[259]. „Ia aminte *glasul rugăciunii meale*”/„ Ia aminte *glasul mieu*” (5,2). Varianta de la Micu urma *Codex Alexandrinus*, pe când cea din 1819 corespunde manuscriselor *Vaticanus* şi *Sinaiticus*. În 9,36, „Domnul e împărat *în veac*”/„Domnul este împărat”, varianta prescurtată se regăseşte în unele traduceri occidentale dependente de *Textul Masoretic* (de pildă, *New American Bible*). La fel, în 19,5, „Şi întru numele Domnului *Dumnezeului* nostru ne vom mări”/„Domnului nostru”, forma cea lungă, regăsită şi în Codex Sinaiticus, va fi cea preluată de tradiţie. De asemenea, în 113,22, „Adaogă Dom-

[259] În care avea să prevaleze, cum avea să remarce, critic, Cristian Bădiliţă, „criteriul cantitativ” (2004b: 18).

nul spre voi, *spre voi* şi spre fiii voştri"/„Adaogă Domnul spre voi, şi spre fiii voştri", şi în 97,9, „Că vine, *că vine* să judece pământul"/„că vine să judece pământul", formele cu repetiţie, care apar în *Alexandrinus*, în *Psaltirea* slavonă şi în *Biblia* de la Frankfurt, vor fi preluate mai departe. Tot prin diferenţele dintre *Alexandrinus* şi celelalte versiuni se explică oscilaţia din 37,18: „durearea *mea* înaintea mea easte pururi"/„durearea înaintea mea easte pururi". În 68,26, „Facă-se masa lor înaintea lor spre cursă *şi spre răsplătire* şi spre sminteală"/„…spre cursă şi spre sminteală" – forma scurtă e mai apropiată de Textul Masoretic, redat de traducerile occidentale. Şaguna o preia din 1819, dar nu va fi admisă de 1914. Din oscilaţia „*Şi* prin fier au trecut"/„prin fier..." (104,18) se va prelua, prin Filotei, de ediţiile următoare, tot varianta lungă, chiar dacă *şi*-ul lipseşte din Septuaginta.

Alte modificări constau în variaţii minore: prepoziţii schimbate („te-ai îndulcit *cu* mâncări"/„*în*" – 54,15; „ai izbăvit sufletul mieu *de* moarte"/„*din*" – 55,13), se revine la *vechiul adverb interogativ*, *de* în loc de *au* (88,35); se adaugă precizări („varsă sabie"/„varsă sabie ta" (sic!) – 34,3, idee nepreluată; „întorsu-ne-ai pre noi înaintea vrăjmaşilor"/„întorsu-ne-ai pre noi *înapoi* înaintea vrăjmaşilor" – 43,12), *e*/*easte*; *cesta*/*acesta*, „*fata* tirului"/„*featele*" (44,14) etc. Frazări după versiunea latină sunt corectate după versiunile greacă şi slavonă: „Lăudaţi pre Domnul, că *e bun psalmul Dumnezeului* nostru, să se îndulcească lauda"/„…că *este bun cu psalmi; Dumnezeului* nostru, să se îndulcească lauda" (146,1).

IV.4. Ediţiile Filotei (1855) şi Şaguna (1856-1858) vs. versiunea Micu

În versiunile *Psaltirii* incluse în *Bibliile* de la Buzău şi Sibiu e de remarcat modernizarea limbii (în forme diferite, în Ţara Românească şi Transilvania). Cele două ediţii se bazează pe cele din 1795 şi 1819, cea din Buzău apelând şi la vechea *Psaltire* din 1710. Versiunea sibiană este cea mai conservatoare – lucru explicabil, în parte, prin atmosfera încordată între Bisericile Catolică şi Ortodoxă, în Transilvania epocii.

IV.4.1. Episcopul Filotei al Buzăului

Mărturiile despre episcopul Filotei Pârşoi al Buzăului sunt contradictorii. Pe de o parte e „șters" (Iorga 1928 II: 257), „nevrednic"[260] şi „rapace" (Ionescu 1927: 26) cu „o foarte rea reputaţie, fiind învinuit şi că ar fi otrăvit pe Chesarie pentru a-i lua locul" (Iorga 1910: 228), că „ar fi dat bani pentru a fi ales episcop" (Ionescu 1909: 7-8), şi că şi-ar fi însuşit bani încă de pe când era doar econom, strângând o „fabuloasă avere". Pe de altă parte, se remarca la el o râvnă specială pentru cauza Bisericii: încă dinainte de a fi episcop, tipărea din banii pro-

---

[260] Ionescu 1948: 2 – în ziarul *Chemarea Buzăului* (avându-l pe Stalin pe prima pagină) citim despre suma luată de prefectul de Buzău de la episcopie, 91.000 galbeni (în articolul despre Scarlat Voinescu, cel „cu studii la Paris", care „şi-a dezrobit robii, a făcut puşcărie de la Reacţiune", şi a fost „cea mai mare şi cea mai curată figură a revoluţiei locale", fiind numit prefect de Buzău de către Cuza): „Nevrednicul Episcop Filotei fiind trăsnit de paralizie, Scarlat Voinescu este cel care prin energia şi cinstea sa, redă tezaurului public 91.000 galbeni, furaţi de Filotei şi sateliţii săi". Într-adevăr, la 12 iulie 1859, o comisie convocată de prefect face jurnalul de bani găsiţi în casele de fier şi în lăzile de la Episcopie. Apoi Scarlat îl propune ca înlocuitor pe Dionisie Romano.

prii, cărţi religioase, visând să aibă cândva posibilitatea de a scoate *Biblia*[261] – vis care i s-a împlinit: „Singur începe o lucrare, ce face epocă în timpul păstoriei lui: retipărirea Sf. Scripturi”[262]. Ajută şi la publicarea *Proverbelor* şi *Ecleziastului* de către Dionisie Romano, primind cuvinte de apreciere de la acesta[263] şi de la alţii, pentru această latură a activităţii sale[264]. Textele rămase de la el cuprind învăţături morale pioase (Ionescu 1909: 8, 18-19), îndemnuri la predică şi studiu pentru preoţi, el fiind în acelaşi timp „un bun cântăreţ, un păstor harnic şi promovător al mişcării literare” (Ionescu 1909: 3- 4). Cel mai mult a fost preţuit însă ca administrator (Iorga 1910: 101), în virtutea firii de „ardelean dotat cu spirit practic” (Cocora 1961: 136). Avea în întreţinere seminarul (Ionescu 1909: 11) şi alte şcoli, găzduia comandanţi ruşi la Episcopie (*ibidem*: 16), deplângea sărăcia preoţilor, criticând în acelaşi timp luxul (*ibid.*: 26, 28-9), şi plănuia să îşi lase banii „şcolilor, pentru formarea unei biblioteci” (*ibid.*: 54). Istoria nu i-a îngăduit: deşi un activ „unionist” (Iorga 1928 II: 258), fiind, la 1857, singurul dintre singurul dintre prelaţi care „a subscris programului partidului unionist şi a ordonat rugăciuni în Eparhia sa, pentru reuşita unirii tuturor Românilor” (Ionescu 1909: 3- 4) – pentru care a şi primit mustrări de la

[261] Filotei, în Prefaţă la *Engolpionul de aur*, Sibiu, 1833, *apud* Cocora 1955: 211.

[262] Ionescu 1909: 56. Vezi şi anexa din Ionescu 1941: 110.

[263] „Prea Sfinţia Voastră, prin aceste fapte, tipărirea de cărţi bisericeşti, combateţi şi ideia greşită a acelora, care cred că preotului îi este destul să ştie a citi *Ceaslovul* şi *Psaltirea* fără să le înţeleagă, şi nu mai are trebuinţă de alte învăţături” – Prefaţa lui Dionisie Romano, *apud* Ionescu 1909: 33.

[264] Deşi „nu avea o cultură înaintată, totuşi a depus multă muncă pentru îmbogăţirea bisericii cu cărţi de psaltichie şi de ritual, în deosebi a lucrat cu multă stăruinţă pentru a eşi la lumină întreaga Sf. Scriptură (retipărită după *Biblia* de la Blaj), care ajunsese foarte rară şi costisitoare” – Ionescu 1909: 11. După aceea, versiunea sa ajunge dimpotrivă, exagerat de ieftină, în Ardeal – reproşa Ioan Bălan (1914: 193).

mitropolitul din Bucureşti (*ibidem*: 17) – tocmai el avea să fie o victimă a componentei seculare a mişcării naţionale pe care a sprijinut-o. În noua societate, mai laicizată, insista în van că „baza constituției noastre este religia”[265], cerând autorităţilor (Ionescu 1909: 22) respectarea duminicii, în locul sărbătorilor păgâneşti, şi sprijin în privinţa veniturilor Bisericii [266]. Conflictul cu guvernul Cuza, care învinuindu-l de avariţie (*ibid.*: 54) îi voia banii, poate să fi fost o cauză a bolii sale. Cert e că a început să piardă şirul ecteniilor şi a înnebunit[267], „damblaua a început să-l aducă la paralisare”, pentru care a fost îndepărtat[268] şi deşi „îşi făcu două testamente, dar guvernul nu vru să ştie de ele şi-i răpi averea”[269], prin acţiuni groteşti – cum a fost scena găsirii (Ionescu 1909: 11-3) unor bani îngropaţi, sub ochii lui, când era bolnav etc. –, oferindu-i în schimb doar un monument, din fonduri publice, la 10 ani după moarte.

În revizurea *Bibliei*, Filotei se bazează, se pare[270] pe greaca învăţată la Vatopedu[271] şi pe o anume „inteligență” și „gust al cititului”, neavând „școli teologice” (Cocora 1961: 138). Între 1854 şi 1856, retipăreşte, în cinci tomuri, *Biblia* de

---

[265] Ms. 737, f. 141, *apud* Cocora 1961: 151.

[266] Ionescu 1909: 39 – „Au comunitatea nu se compune din călugări? Pentru ce dar călugărul neavând nimic, comunitatea să aibă totul? Au numai individul nu şi comunitatea au făcut votul pauperităţii?” întreba, destul de stângaci, de altfel, Filotei.

[267] Ionescu 1909: 12, dar şi Iorga 1928 II: 289 – „Episcopul Filotei de Buzău, stăpânul unei mari averi, era nebun.”

[268] Ionescu 1909: 14-5 – din cauza simptomelor grave, a fost dus la Ciolanu, unde a răposat la 16 august 1861.

[269] *Ibidem*: 14 şi Iorga 1928 II: 289 – „Averea lui fu luată în administraţie de puterea civilă”.

[270] Dacă el singur este autorul acestei revizuiri, ar fi interesant de cercetat (v. şi Cocora 1955: 212). Consemnările epocii despre el nu amintesc însă despre eventuale ajutoare primite în revizuirea *Bibliei.*

[271] Cocora 1961: 137 şi I. D. Petrescu, *Buchetul* (Ms. 3748), *apud* Ionescu 1941: 147.

la Blaj, cu tot cu precuvântarea, pe care o adaugă tomului V[272], confruntând-cu versiunea din 1819, contribuția sa principală (nu atât de importantă pe cât cea financiară) fiind introducerea unor actualizări ortografice și gramaticale.[273]

IV.4.2. Mitropolitul Andrei Şaguna

Aparent, Andrei Şaguna nu era tocmai omul care să aducă schimbări textului biblic, ţinând cont că „până la 14 ani, el nu știa românește" (Popea 1879: 13) şi, la venirea în Sibiu, la 38 ani, abia rupea câteva cuvinte – deşi a fost admirat ulterior pentru progrese[274]. Totuşi, luminatul ierarh nu se temea de înnoirile lingvistice[275]. Scrisul său este în general simplu, cu o

---

[272] V. Cocora 1955: 214-5. E mustrat de Şaguna, în schimb e numit de Bălan „iubitorul de Dumnezeu Filoteiu" (Bălan 1914: 188), iar de Chindriş, „onest" (2000: 2406).

[273] Ionescu 1909: 47-8 – „Filotei şi-a pus cea mai mare silinţă de a tipări *Biblia* într-o limbă înţeleasă de toţi. Nu sacrifică fondul, dar nici limba n-o denaturează. *Biblia* de la Buzău este superioară faţă de celelalte ediţii atât prin puritatea limbii, prin corecţiune sau observarea regulilor gramaticale, cât şi prin concisiune, care cere întrebuinţarea a cât mai puţine cuvinte pentru exprimarea ideii" (se exemplifică cu versete din Psalmi – 15,1-4 și 22,1-4, dar comparate aici, neelocvent, cu ediţia 1688).

[274] Tulbure 1909: 61 – Era capabil „să-și potrivească stilul după înțelegerea cetitorilor, chiar și în chestiuni de știință înaltă".

[275] Popea 1879: 335 – „Mitropolitul Şaguna mai încolo a fost cel dintâiu, care a introdus limba română în oficiu, daţă cu jurisdicţiunile civile; cel dintâiu, care a primit şi introdus literile latine în oficiul său, după sistemul ortografic al comisiunei filologice, la adunarea generală a asociaţiunei transilvane române din Braşov, la anul 1862. Şi el a făcut pasul acest din urmă mai vârtos în interesul uniformităţii în scriere, apoi şi ca să nu se zică, că el ar fi împiedecat introducerea literilor în scrierea română. De altminterea el era omul progresului moderat în tóte, prin urmare şi în literatură, nevoind a o rupe de tot cu trecutul, precum ne arată vorbirile şi scrierile sale spre desăvârşire."

rigoare de tip utilitar, dar reuşea uneori fineţuri stilistice[276]. S-a simţit deci în stare să se ocupe personal de diortosiri – cum arată corecturile păstrate în biblioteca proprie (Lupaş 1911: 155). A corijat şi *Mineiele* (*ibid.*) îndreptate în prealabil de episcopul Iosif al Argeşului – înlocuind, de pildă, „a blagoslovi", „cu a mări", la fel ca în *Biblie*. Numărul mare de cărţi pe care le-a îngrijit[277] e o altă explicație pentru minimalismul intervenţiilor sale. Chiar şi aşa, demersul lui a fost atacat din trei direcţii opuse.

În primul rând, a fost acuzat de unii catolici că a ignorat nejustificat ediţia din 1795 (Bălan 1914: 194). Într-adevăr, a preferat să nu o întrebuinţeze, „presupunând că Clain va fi întrebuințat mai mult *Vulgata* Sfântului Ieronim, decât traducerea alexandrină, singura pe care o recunoaște de canonică"[278] – de altfel, o preocupare generală în epocă[279]. Lui Şaguna îi venea greu să accepte, cum făcuseră Filotei şi alţi

---

[276] Lupaş 1911: 158 – „Nu pot fi trecute sub tăcere nici părerile sănătoase, temeinice şi cu totul moderne ale lui Şaguna cu privire la limba în care a fost şi trebuie tradusă *Biblia*, şi la folosul enorm ce a rezultat din aceste traduceri pentru cultura şi unitatea naţională. Aceste păreri sunt exprimate cu atâta frumseţă şi energie, încât capitolul ce le cuprinde poate sta, cu cinste, alături de cele mai strălucite pagini ale literaturii noastre bisericeşti, dând o desminţire categorică celor cari afirmă că în scrierile lui Şaguna nu s-ar găsi frumuseţi."

[277] Lupaş 2011: 154 – „Sub îngrijirea şi supravegherea lui Şaguna s-au retipărit în curs de vreo 11 ani nu mai puţin de 35 de cărţi bisericeşti între care 12 mineie 1853-1856 şi întreaga *Biblie* ilustrată 1856-1858" (conform celor spuse de însuşi Şaguna în prefaţa *Octoihului* publicat la Sibiu în 1861).

[278] Tulbure 1909: 118. În fond, Samuil Micu îşi încadra *Biblia* în tradiţia apuseană, amintind în Introducerea de la *Psaltire* de Ieronim, de „izvodurile jidoveşti, greceşti şi letineşti" şi citând din Augustin (Micu 2000: 460-1).

[279] Ionescu 1909: 46 – „Samoil Clain, cunoscând limba ebraică şi elenă, a tradus *Biblia* întreagă în româneşte, observând de aproape *Vulgata*, al cărui text se priveşte de autentic şi canonic numai în Biserica latină".

ierarhi, superioritatea *Bibliei* blăjene[280], într-un mediu[281] cu polemici interconfesionale necruțătoare[282], în care vocile catolice revendicau[283] ediţia lui Micu. Replica sa a fost că, pe de o parte, „limba *Bibliei* o dată se face" – astfel că diortosirile lui Micu nu puteau umbri meritul primelor traduceri –, pe de altă parte, el a venit cu îndreptări (în măsura posibilităţilor) nu doar faţă de tradiţia blăjeană, ci chiar faţă de erorile înrădăcinate de tradiţia mai veche, comparând acum „textul grecesc (Septuaginta) al ediţiei din Atena de la 1843, căreia a alăturat însă şi textele mai vechi româneşti şi slavone, cum desigur şi vreun text latin" (Lupaş 1911: 157). Făcând aceasta, a semnalat că *Biblia* de la 1688, deşi cu blagoslovenia Marii Biserici, folosise o sursă (ediţia de la Frankfurt) publicată în afara autorităţii Bisericii şi „falsificată" – spre deosebire de ediţia din 1843, scoasă „sub privegherea sinodului" atenian. Era vorba nu doar de cuvinte „nedând destul de bine înțelesul cel adevărat" ci şi de numeroase „nepotriviri" „în împărțirea capetelor în stihuri", faţă de textul grecesc şi slavian[284]. De aceea, a lucrat „cu silință și neobosealǎ" „din carte în carte, din cap în cap, ba – ce să mai zicem –, din cuvânt în cuvânt"[285],

---

280 Cocora 1955: 215 şi Tulbure 1909: 118, 125.

281 Popea 1879: 182 – „numai Dumnezeu ştie cu câte greutăţi am apărat şi susţinut, faţă cu duşmanii bisericei şi ai naţiunei noastre române…" (din testamentul lui Şaguna).

282 Până și faptul că Biserica ortodoxă se numea şi „neunită" era o garanție, conform predicatorilor, că este destinată „focului veșnic", întrucât „nu există neunire în Biserică, pentru că neunirea este de la diavol" (Săsăujan 2005: 32).

283 Grama 1878: 16 – Manualul stabilea, în capitolul 36, „Despre versiuni": „a) *În limba latină* mai însemnată este a S-lui Hieronim, numită Vulgata. b) *În limba română,* a călugărului Samuilu Miculu, tipărită în Blasiu cu cirile.

284 Vezi Moceanu 2003: 186.

285 „În capul 8 al Cărţii Leviţilor, de la stihul 19 până la stihul 30, au trebuit să se facă cu totul altă împărţire. În cartea III-a a Împăraților, s-au deplinit în capul 6, stihurile 20, 22 și 23, și s-au îndreptat împărţirea

astfel încât „textul să iasă cât se poate mai curat, va să zică, mai aproape de original”.

Şaguna a mai fost acuzat, de asemenea, de comentatori mai noi că, dimpotrivă, a preluat prea fidel versiunea lui Samuil Micu, ceea ce ar reprezenta un „plagiat” şi „furt cinic”[286]. Trebuie precizat însă că „textele mai vechi româneşti” de care s-a folosit erau în primul rând ediţiile Sankt Petersburg 1819 şi Buzău, pe care le şi aminteşte. În plus, cel puţin în privinţa *Psalmilor*, cum am arătat, ediţia blăjeană fusese încă şi mai puţin originală[287].

În fine, Şaguna a mai fost criticat pentru că nu a respins destul de ferm compromisurile cu ediţia catolică. Ion Heliade Rădulescu şi-a justificat demersul creării unei noi *Biblii*, cu un limbaj modern, prin faptul că versiunea curentă era folosită în comun de ortodocşi şi catolici, or, spunea el, însemna „dezordine, din uzurpare sau din anarhie, în contra organizării generale a Bisericei să dea papa *Biblia* ortodocșilor” (Moceanu 2003: 150). Nemulţumit de laxitatea lui Şaguna („unde

capului în stihuri. Preste tot, nepotrivirile în stihuri au fost nenumărate. Aceste vreo câteva exemple credem că ne vor dovedi din destul nu numai silinţa și neoboseala cu care am privegheat înşine din carte în carte, din cap în cap, ba – ce să mai zicem –, din cuvânt în cuvânt asupra ieșirii la lumină a acestei Cărți a Vieții, dar deodată și râvna – Dumnezeu e martor că numai spre mărirea numelui Lui le mărturisim acestea –, ca textul să iasă cât se poate mai curat, va să zică, mai aproape de original. Încât am ajuns la țintă, va judeca Biserica, căreia îi predăm acest odor neasemănat; pre noi ne mângâie conștiința, că cel puțin ne-am nevoit a îndrepta cele ce ni se vădeau a avea lipsă de îndreptare” Andrei Şaguna, *Corespondenţă*, *apud* Moceanu 2003: 186-7.

[286] Chindriş 2000: 2405-6. Reluat, evident, şi de Conţac (2011a: 61). Tonul acestor critici, care tezaurizează în mod radical anumite merite în domeniul biblic pentru confesiunile proprii (astăzi, poate şi cu o psihologie de culte mici, minoritare) nu face decât să justifice şi să explice încă o dată demersul lui Şaguna.

[287] Deşi, unele recapitulări superficiale încă îi atribuie lui Micu revizuirea *Psalmilor* realizată de Antim şi Damaschin (Gagiu 1966: 581-2).

Arhiereul se iscălește, adecă se pângărește Baronu, acolo nu prea miroasă a teologie ortodoxă”), Heliade Rădulescu considera că luptă contra „propagandei engleze și a panslavismului rusesc” (Tulbure 1909: 119) cu un argument mai potrivit pentru Milescu sau Coresi: „râd cei de alte mărturisiri de ortodoxia întreagă” (Moceanu 2003: 151) – într-o vreme când, totuși, cum arătase Şaguna, meritul diortosirilor nu se mai putea compara cu cel al primelor traduceri.

Tonul lui Şaguna în această polemică poate părea astăzi excesiv de sever – răspundea la argumente din Evanghelie cu canoane privind autoritatea în Biserică: „Ierarhiei i se cuvine îndatorirea de a pribegia pentru întregimea acestor odoare religioase” (*ibidem*: 184), invocând tradiţia bizantină[288]. În unele detalii chiar a exagerat: – de pildă, „*Geneza*” a înlocuit până la urmă „*Facerea*”, în ciuda împotrivirii sale[289], dar, pe ansamblu, se poate constata că a avut dreptate spunând că „parizianul” Heliade „vrea o limbă nouă și o *Biblie* nouă într-un chip iluzoriu” (Moceanu 2003: 157): „*gratiadi-ma*”[290] din Ps. 50,1 şi celelalte expresii care se potriveau poate dialec-

---

[288] „Încă mărturisim și aceea că, deși Ierarhia au fost îngrijită totdeauna pentru susținerea dreptului său în privința cenzurii cărților atârnătoare de sfera sa, totuși, au fost un timp, când îi era cu neputință a priveghea asupra cărților religionare și a susține dreptul său de cenzură. Timpul acesta au fost acela când, prin căderea Împărăției byzantine, s-au zguduit înfricoșat și Ierarhia și Drepturile ei; și fiindcă periodul acesta trist pentru Biserica noastră au ținut trei veacuri și numai în zilele noastre în parte s-au îmbunătățit câteva; pentru aceea, din timpii aceia se află niște Ediții schimonosite atât ale *Bibliei*, cât și ale scrierilor Sfinților Părinți” – Andrei Șaguna, *Respingerea unor atacuri în treaba unei traduceri noi a Bibliei,* Sibiu, 1858, p. 25, *apud* Moceanu 2003: 184.

[289] „De aici încă, ca și din altele, se vede rea-credința lui; căci, când ar fi el așa ortodox, precum se fălește, atunci, cu bună seamă, nu ar vârî în Biblia noastră cuvintele *Bibliei* din Vatican, «Genesis, sancta, terra, congregatio, edificare», ș.a., ci ar rămânea pe lângă cuvintele cele până acum întrebuințate în Biblie” – *ibidem*: 163.

[290] *Ibid.*: 125.

tului burghez al vremii nu doar că nu au pătruns în limbajul biblic al românilor, dar sunt astăzi de mult desuete.

IV.4.3. Înnoirile din secolul al XIX-lea

Revizuirile făcute aproape simultan de Filotei al Buzăului şi Andrei Şaguna la Sibiu corespund unui nou stadiu al limbii, caracterizat, printre altele, de tendinţa deslavizării: *blagoslovenia* devine acum la Filotei *bine-cuvântare*, iar la Şaguna, *binecuvântare*; *norodul* e *populul*, respectiv *poporul*, iar în loc de *slavă* sau *slăveşte,* găsim *mărire,* respectiv *măreşte*.

În timp ce Şaguna, în virtutea propriului principiu al stabilităţii[291], păstrează formele moştenite, Filotei, care foloseşte un alfabet de tranziţie, caută soluţii de modernizare. Unul din aspectele vizate e forma de perfect compus plural (cu auxiliarul *au*) folosită şi pentru singular, care devenise desuetă (Heliade 1973: 100-3): „pământul *s-au temut*"/„*s-a temut"*. Uneori însă, Filotei corectează şi acolo unde nu era cazul: „vrăjmaşului *i-a* lipsit sabiile"; „fărădelegile *s-a* îngreoiat". Alteori, schimbarea era mai delicată, pentru că necesita o bună înţelegere a sensului textului (cine este subiectul propoziţiei respective): „n-*a* pierdut neamurile, care a zis Domnul lor" (105,34); „s-a omorât pământul lor întru sângiuri şi *s-a* spurcat în faptele lor, şi au curvit întru izvodirile lor" (105,38). Tradiţia ulterioară preia mare parte din înnoirile aduse de Filotei, precum: „întru *spaima*"/„*uimirea*" (30,23); „eu *am adormit* şi *am dormit*"/„eu *m-am culcat* şi *am adormit*" (3,4) etc.

În 9,8, avem *norodul*-Micu/*poporul*-Şaguna/*noroadele* -Filotei. Ediţia 1914 va alege *noroadele*, cea din 1957 adaptând: *popoarele*. E interesant că, deşi în 1725 şi 1688 găseam

---

[291] Şaguna 1858: vi – „Limba *Bibliei* unui popor numai o dată se poate face".

tot *norodul*, în Manuscrisele 45 şi 4389 aveam pluralul: *năroa-dele*/ *pre năroade*, confom surselor antice. Singularul nu apare nici în *Biblia* de la Frankfurt, totuşi Antim, Damaschin şi Micu îl adaptaseră după *oamenilor*, care apare în 1751, în *Psaltirea de-nţăles* a lui Dosoftei şi în *Psaltirea* slavo-română coresiană, redându-l pe людемъ, printre ale cărui sensuri, găsim, la Miklosich, nu doar *homines,* dar şi λαός – pe lângă λαοί.

Alte înnoiri impuse de Filotei ţin de limbă: „ca nu *cândva*"/„*cumva*"; „argintul său *n-au dat* în camătă"/„*nu l-a dat*"; *zgău*/ *mitras, lunecare*/ *alunecare, răgnind*/ *răcnind*; *fieşte căruia*/ *fie-căruia*. Unele îmbunătăţiri şi actualizări sunt mai puţin vizibile: „cel ce răsare iarbă dobitoacelor/„cel ce *răsari*" (103,15); „fiul omenesc, pre carele *ai întărit* ţie"/*l-ai întărit* (79,16); „pre călcătorii de lege *am* urât"/„*i-am* urât (118,113); „lucrul mâinilor noastre îndreptează"/„îndreptează*-l*" (89,19). Distingem diferenţe de număr (*adevărurile*/ *adevărul* –11,1; „cel ce porunceşti *mântuirile* lui Iacob"/„*mântuirea*" – 43,6), persoane diferite („cel ce *ai zidit*"/„cel ce *a zidit*" – 32,15; „ca să-l *dai* pre el"/„ca să-l *dea* pre el" – 9,34) şi diverse alte variaţii legate de pronume reflexive, conjuncţii, prepoziţii, articole etc. Unele înnoiri vor fi respinse însă la 1914: *dobitoace*/ *vite, jiganii*/ *jivini* (în 1914, avem *jigănii*, la 1957, *târâtoare*), iar exprimarea lui Samuil Micu rămânea, pe alocuri, mai bună: „cei *ce-m* gândesc mie reale", mai bună decât „cei *ce* gândesc mie reale" (34,4), ca în 1725; „şi calea lui *o* va voi foarte", mai bună decât „calea lui va voi foarte" (36,23); *potârnici*, mai bine decât *cârstei* (104,39), ca la 1725.

În *Biblia* de la Sibiu se distinge prin eforturile lui Andrei Şaguna de refacere a împărţirii în versete, după modelul *Bibliei* ateniene din 1843 – neîncrezător în influenţele occidentale anterioare *Bibliei* greceşti (Moceanu 2003: 184). De pildă, în 146,1, „că e bun psalmul Dumnezeului nostru, să

se îndulcească lauda” devine „că easte bun *cu* psalm, Dumnezeului nostru, să se îndulcească lauda – iar la 1914 se preia această punctuaţie. Unele intervenţiile sale în text vor fi însă ignorate („au stătut păcătosul *împrotiva mea*”/„*înaintea mea*” – 38,2), altele vor fi adoptate mai târziu: „Domnul va ajuta lui”/„să ajută lui” (40,3); ediţia 1914 preia „va ajuta lui”, prin Filotei, dar în 1957 se revine la „să-l ajute” – în virtutea ambiguităţii viitorului grecesc.

În unele cazuri, atât versiunea lui Filotei cât şi cea a lui Şaguna sunt ignorate în favoarea celor anterioare: „*Prindu-să* întru sfaturile care gândesc” (9,22) de la 1819 şi Samuil Micu (la Filotei şi Şaguna fiind *prinzându-se*) devine, la 1914, *prinde-se*, iar din 1957, *se prind*.

IV.5. *Psaltirea* versiunii sinodale din 1914

Mitropolitul Nicolae Bălan explica, într-o serie de articole din 1912, necesitatea unei noi ediții a biblice românești[292], arătând că limba evoluase între timp (Bălan 1912: 45), și „s-a sporit numărul alfabeţilor în popor”[293] – de altfel și edițiile precedente erau greu de găsit.

O comisie sinodală a lucrat între 1908 și 1913 la revizuirea *Bibliei*[294] (iar în 1910 apare o *Psaltire* cu litere latine, sub egida regelui Carol I), dar ideile pe membrilor ei nu întruneau consensul. Mitropolitul Nicolae Bălan arăta că o revizuire adevărată „va trebui întreprinsă pe baza traducerilor

[292] După ce vorbește despre importanţa *Bibliei*, adaugă: „Aceste puţine cuvinte sunt de ajuns ca să ne facă să simţim toată durerea că noi astăzi nu avem o bună traducere a Sfintei Scripturi în româneşte, publicată într-o ediţie ieftină şi potrivit alcătuită pentru a o răspândi printre credincioşii bisericii noastre” (Bălan 1912: 43).

[293] Astfel că „o simţeşte şi acesta” (*ibidem*: 46).

[294] V. Bălan 1912: 46 și Mironescu 1929: 469.

vechi şi luându-se în considerare limba vorbită astăzi de poporul românesc de pretutindeni”, dar în același timp să fie fără neologisme, care „strică toată armonia şi dulceaţa limbei noastre bisericeşti” și, „lucrul de căpetenie şi cel mai gingaş”, „să redee înţelesul dogmatic genuin al textului sf. Scripturi” (Bălan 1912: 47-9). Tot ceea ce s-a putut face în acel moment pentru a-i mulţumi pe toți cei interesați a fost să se tipărească *Biblia* existentă, dar „cu litere străbune”, ceea ce oricum, a fost „un mare serviciu făcut Bisericii şi poporului” (BOR 1915: 321).

Ediţia din 1914, prima numită „Sinodală”, după unirea Moldovei cu Ţara Românească cu și dobândirea autocefaliei, preia textele lui Şaguna şi (mai ales) Filotei[295], căutând, în linii mari, media între cele două (şi consultând şi versiunea blăjeană). Ea urmează principiului minimalist afirmat de Şaguna şi are ca merit principal transcrierea în noul alfabet latin, prilej pentru minore corecturi şi actualizări lingvistice[296]. Cu această ocazie, *sânt* devine *sunt*, multe prescurtări se desfac (*n-au*/*nu au)*, *aşaze* (*aşeaze*) devine *aşeze*; *eşai* (la Şaguna, єшїѧй) – *ieşai* numele proprii şi toponimele sunt fie preluate de la Filotei (*Efraim*, sau *Efrem*, în funcţie de variaţiile din ediţia 1855, sau se redaptează: în loc de Sikima, respectiv Сікима, se dă *Sichemu*[297].

În general, se urmează lui Filotei în renunţarea la forma de perfect plural pentru singular, chiar şi acolo unde acesta nu o făcuse („nădăjduit-*au*”/„-*a*” – 21,8). Uneori se mai preiau, de la Şaguna, formele vechi „ţie *s-au* lăsat săracul” (9,34), dar în acelaşi timp, în 5,9, „cu limbile sale *viclenea*” (dacă tran-

---

[295] *Biblia* Sinodală de la 1914, era considerată „o retipărire a *Bibliei* de la Buzău” (Irinel 2011: 45).

[296] *Psaltirea* rămâne deci aproape identică cu cea scoasă în 1910.

[297] Mai aproape de ebraicul שְׁכֶם, de versiunile germane şi franceze (*Sichem*) ori poloneze (*Sychem*), de versiunea neoelenă a lui Vamvas (Συχέμ) şi de transcrierile prezente deja în *Bibliile* britanice româneşti.

scriem aşa *викленіѧ*, de la Şaguna, sau *вікλenia*, de la Filotei) va primi forma de plural *vicleneau*. Găsim, de asemenea, pronumele posesiv plural *lor,* în loc de *sale*.

Multe forme lexicale noi sunt luate de la Filotei: *ceruri* (la Şaguna era *ceriuri*, ca în 1795), *zămislit* (nu *zemislit*), *ridicat* (nu *rădicat*) etc. *Asemenea*, este însă preluat de la Şaguna (pe când la Filotei era *aseminea*). Alte cuvinte se înnoiesc faţă de ambele ediţii: *zioa*/*ziua, peri*/*pieri, jertva*/*jertfa, vecinic*/*veşnic, oltar*/*altar, împiedecat* (*înpiedecat*, la Şaguna)/*împiedicat*, *dupre*/*după*. Totuşi, unele schimbări introduc chiar şi forme mai arhaice: voia/*voea,* viaţa/*vieaţa,* brici/*briciu.* Se preferă forma *hiarelor*, de la Filotei, deşi Şaguna avea *фιѧpъλωp* – la fel, vechiul *cârstei*, în loc de *potârnici*, *scârşnit-au*, în loc de *scrâşnit-au e*tc.

Se aduc şi mici corecturi traducerii. De pildă, în pasajul „săgeţile sale *celor arzători* le-a lucrat” (7,14) prezent la cei doi, întâlnim „*celor ce ard*”. La fel, în „tot aşternutul lui *l-a întors întru boala lui*” întâlnim: „*l-ai întors când zăcea el*” (40,3). Mai găsim: „fiii *omeneşti*”/„fiii *oamenilor*”, „*întări-voi* spre tine ochii mei”/„*aţinti-voi*”, „vreme *bine cuvioasă*”/„*bine primită*”, „m-ai *închis* în mâinile vrăjmaşilor”/„*lăsat*”, „*nici pismui* (Şaguna: *pizmui*) celor ce fac fără de lege”/„*nici urma*”; „*măcar că în chip* trece omul”/„*deşi ca un chip*”; „legea ta *în mijlocul pântecelui meu*”/„*în lăuntrul inimei mele*”. În 67,28, cu schimbarea *întru spaimă*/*întru uimire* (preluată din ediţia 1910, care reia 1725), se uniformizează traducerea lui ἔκστασις – ca în 30,23. Se reabilitează unele cuvinte provenite din slavonă: *slavă* în loc de *mărire*, *proslăvi* în loc de *preamări*, *praznicului* în loc de *sărbătorii*. În fine, se renunţă la unele cuvinte redundante: „n-au înţeles (*spre*) lucrurile Domnului”, „m-am (*făcut*) tulburat”, şi chiar la unele semne de punctuaţie, operându-se o schimbare de frazare faţă de versiunile anterioare: „întărâtat-a pre Domnul(.) cel păcătos,

dupre mulţimea mâniei lui nu va căuta, nu este Dumnezeu înaintea lui” (9,23-24).

IV.6. Actualizarea din 1957 *vs.* ediţia 1914

Psaltirea apărută în 1957, la editura IBMBOR, ultima şi cea mai importantă revizuire a textului standard până în prezent, devenise necesară întrucât versiunile *Psalmilor* semnate de Gala Galaction şi Nicodim Munteanu la începutul secolului XX au fost respinse de masa credincioșilor Bisericii. Ebraiştii Mircea Chialda şi Vladimir Prelipceanu şi elenistul Dumitru Fecioru – supervizaţi de mitropolitul Efrem Enăcescu – aduc deci ajustări traducerii, dar fără să se desprindă decisiv de vechiul corpus[298].

Multe modificări sunt înlocuiri de sinonime, precum: *hulitori* în loc de *pierzători*, *căi* în loc de *cărări*, *întocmit* în loc de *săvârşit*, mai ales acolo unde ele aduc şi o actualizare a limbajului: *apărător* în loc de *scutitor*, *sărman* în loc de *mişel*, *nelegiure* sau *silnicie* în loc de *păgânătate.* Adverbul interogativ *au* e înlocuit cu *oare*, pentru *blagoslovenie*, *norod*, sunt preferate acum *binecuvântare*, respectiv *popor*, nu în virtutea unui program de deslavizare (căci „mărească-se” e schimbat cu „slăvit să fie”), ci pentru că deveniseră mai uzuale. *Vecinul* este înlocuit cu *aproapele*, iar, în contextul regimului de tip bolşevic, *boier* este schimbat cu *căpetenie*, în timp ce *a povesti*, pe fundalul denigrării religiei drept „basm” este înlocuit cu *a istorisi.* Multe forme lexicale sunt aduse la zi (*răsboiu*/ *război, îndatăşi*/ *îndată*, *înfricoşat*/ *înfricoşător*, *văz*/ *văd*), se introduce *a fi* în propoziţiile eliptice de predicat, iar, acolo unde nu e vorba de pasaje liturgice, topica este

[298] Vezi Căciulă 1958: 557-558 și Branişte 1968: 572-573.

schimbată. „*Pogorî-vei* pre dânşii" devine „*îi vei pogorî* pe ei" (54,26) – *Doamne, strigat-am* (140,1) rămâne însă neschimbat. Unele cuvinte desuete sunt înlocuite prin structuri perifrastice: vechiul *sângiuri* devine *vărsări de sânge*, în loc de „către tine *mânec*" (gr. πρὸς σὲ ὀρθρίζω) rămâne „pe Tine Te caut dis de dimineaţă" (62,1). Pentru altele, se caută corespondenţe contextuale, neuniforme: în loc de „mărturisi-mă-voiu ţie", apare „lăuda-Te-voi (42,5) sau „slăvi-Te-voi" (51,8). Prepoziţiile arhaice sunt înlocuite cu echivalentele lor moderne: (*despre*, în loc de *pentru*, *pe* în loc de *pre*), multe fiind schimbate pentru a face textul mai lizibil: „*în* legea Lui va cugeta"/„*la*" (1,1) – totuşi, *în sfatul* nu este schimbat cu *la sfatul*, cum exagera versiunea Nicodim Munteanu, urmând, în virtutea confuziei programului său traductologic, sugestia *Bibliei* britanice). Alte modificări se referă la moduri verbale: imperativul *pierde-i*, schimbat în viitor: *îi vei pierde* (53,5), indicativul perfect *m-am depărtat fugind şi m-am sălăşluit în pustie* (54,7), schimbat cu condiţionalul – tot o variantă care urcă până la traducerea „britanică" a lui Aristia din 1859 –, gerunziul schimbat cu participiul (*mâhnindu-mă umblu*/*umblu mâhnit*), unele verbe sunt substantivate: „*ca să-mi ajuţi mie* ia aminte"/„*spre ajutorul meu* ia aminte", sau li se schimbă cazurile asociate: „judecă *mie*"/„judecă*-mă*".

IV.6.1. Clarificări cu ajutorul versiunii ebraice

S-au depus eforturi pentru a da mai multă claritate expresiilor. În 63,6, în loc de „iscodit-au fărădelege, *stinsu-s-au născocind iscodiri*" găsim: „*…şi au pierit când le iscodeau*"; „înmulţit-ai a-l îmbogăţi pre el" devine „bogăţiile lui le-ai înmulţit" (64,9), „întărit-au loruş cuvânt viclean" devine „întăritu-s-au în gânduri rele" (63,4), „întru picăturile lui veseli-se-va răsărind" devine „şi se vor bucura de picături de

ploaie, răsărind” (64,11); „groapa *ticăloşiei*”/„*pieirii*” (39,2); „nedreptate *a gândit* limba ta”/„*a vorbit*” (51,1) etc.

La „ţie se va da rugăciune” este tradusă valoarea semantică a expresiei: „Ţie Ţi se va împlini făgăduinţa”, corespunzătoare şi versiunii ebraice şi latine – renunţându-se la ve-chiul calc după σοὶ ἀποδοθήσεται εὐχή. Apelul la surse se vede şi când *spre slugile sale se va umili* – 134,14 (ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ **παρακληθήσεται** (*deprecabitur – ulgata*), e schimbat cu *de slugile sale se va milostivi* (*miserebitur – Nova Vulgata*), corespunzătoare lui παρακαλέω dar şi lui **נָחַם.** În 42,1, *alege judecata mea* (δίκασον τὴν δίκην μου), tradus iniţial aproape de varianta latină (*discerne causam meam*), e tras mai mult spre expresia ebraică (רִיבָה רִיבִי): *apără dreptatea mea.* Există şi destule locuri unde se apelează la soluţiile propuse de *Bibliile* „britanice”, care foloseau sugestii din traducerile apusene bazate pe *Vulgata* (bazată la rândul ei, în general, pe un text ebraic) sau direct pe *Textul Masoretic*. Mai mult, în eforturile de limpezire a unor pasaje, textul e complet rescris, după varianta ebraică: „însetat-a de tine sufletul meu, *de câte ori trupul meu ţie*” (62,2) era greu de citit în limitele calcurilor greceşti (ποσαπλῶς σοι ἡ σάρξ μου). Expresia ebraică כָּמַהּ לְךָ בְשָׂרִי a ajutat la clarificare: *suspinat-a după Tine trupul meu.*

IV.6.2. Derapaje înspre versiunea Masoretică

Revizuirea din 1957 schimbă aproape complet sau rescrie cu totul, în versiunea de linie, circa 60-62 de versete (în care diferenţele sunt prea mari pentru a se putea nota, de pildă, deasupra textului) din cele 2.586 versete ale *Psaltirii*. Pe de altă parte, versetele care nu suferă nici o ajustare (măcar *pre*/*pe* sau o ajustare a punctuaţiei) sunt rare[299]. Totuşi, în

[299] Pe de altă parte, în trei versete (38,12, 43,20 și 140,7), ajustările

virtutea programului acestei ediţii, principiul revizorilor – uşor de desprins din diortosirile lor – a fost limitarea modificărilor, pentru a se menţine, pe ansamblu, acelaşi corpus al Psalmilor. Intervenţiile sunt intenţionat greu sesizabile, ca în versetul: „*Că ai izbăvit sufletul meu din moarte, ochii mei de lacrămi, şi picioarele mele din alunecare: bine voiu plăcea înaintea Domnului, în lumina celor vii*”/„*Că ai izbăvit sufletul meu de la moarte, picioarele mele de alunecare, ca bine să plac înaintea lui Dumnezeu, în lumina celor vii* (55, 13) – nu e chiar uşor de observat că *din* este înlocuit cu *de la* sau *de*, că *ochii mei de lacrămi* dispare cu totul, că viitorul devine subjonctiv, în loc de *Domnul* găsim *Dumnezeu*, iar prin particula „ca” se leagă laolaltă întregul pasaj. Caracteristică pentru această versiune este păstrarea, acolo unde se operează modificări, a vechilor sonorităţi – ceea ce maschează revizuirile şi dă aparenţa unui retuş minimal: „apucat-au înainte *streji* ochii mei” devine „ochii mei au luat-o înainte, *treji*” (76,4); „va ţinea întru *mânia* sa îndurările sale” devine „va închide în *mâinile* Lui îndurările sale” (76,9); „a dat *păliciunii* rodurile lor” devine „dat-a *stricăciunii* rodul lor” (77,51); „s-a *întărit* mânia ta” devine „s-a *întărâtat”* (87,7); „a tot *sfârşitul* am văzut sfârşit” e rescris: „la tot lucrul *desăvârşit* am văzut sfârşit” (118,96) etc. În acest fel, şi recitatorii din biserici şi mânăstiri *Psaltirea* erau întăriţi în convingerea că au în faţă textul tradiţional, dat de Antim Ivireanul slujbelor româneşti dintru început[300].

Nu întotdeauna însă, principiul intervenţiei minimale a fost respectat, iar avantajului apelului la surse se transformă, în unele cazuri, într-un neajuns, pentru că se adoptă prea uşor soluţii dependente de Textul Masoretic (care nu mai este

---

includ chiar și o negație.

[300] Bartolomeu Anania (2001b: 39) spunea că, deşi „Textul biblic e text biblic, nu libret de operă”, pe de altă parte scrupulele de liturghisitor îl obligau să păstreze, în traducere, „eufonia liturgică”.

subordonat Septuagintei): „*Însă deşerţi sunt fiii oamenilor, mincinoşi fiii oamenilor, în cumpene a face strâmbătate ei din deşertăciune, împreună*” îşi schimbă deci sensul: „*Dar deşerţi sunt fiii oamenilor, mincinoşi sunt fiii oamenilor, în balanţă toţi împreună sunt deşertăciune*”[301] (61,9), iar „*balaurul acesta, pre care l-ai zidit a-l batjocori pre el*” ajunge „*ca să se joace în ea* în mare” (103,27), renunţându-se la tradiţie în virtutea echivocului din ἐμπαίζειν αὐτῷ, speculat de britanice şi occidentale. Şi יָם (*mare*) e masculin, ca şi *Leviatanul* (לִוְיָתָן), astfel că sufixul pronominal masculin וֹ nu lămureşte nimic – precum nici latinescul *ei* ori grecescul αὐτῷ. Infinitivul are însă, deseori, într-o succesiune de verbe, sensul formei verbale precedente (v. Rom. 12,15), iar Votaw calculează că, în Vechiul Testament, chiar dacă cel mai adesea infinitivul indică scopul, în 385 de situaţii el arată rezultatul (1986: 57), sau, în multe situaţii, şi abilitatea de a face ceva (*ibidem*: 26). De asemenea, Thackeray (1909: 54) mai pune în evidenţă utilizarea, în Septuaginta, a infinitivului cu valoarea participiului grecesc (*cel care*…). Sensul de consecinţă îl vedem şi în Ps. 122,2 şi 111,7, iar în Psalmul precedent (102,20), infinitivul ἀκοῦσαι cere copulativul *şi*: „faceţi cuvântul Lui *şi* auziţi glasul cuvintelor Lui”, exprimând în acelaşi timp o consecinţă şi o abilitate. Desigur, a te juca cu Leviatanul nu e foarte departe ca sens de ideea unui Leviatan jucăuş, care face plăcere Creatorului lui (v. şi Mihăilă 2009), dar, dincolo de echivocul poeziei ebraice, sensul care ar trebui ales pentru o traducere fidelă ar fi: „balaurul acesta pe care Tu l-ai zidit *şi îl iei în râs*” (cel puţin în direcţia *Psaltirii* de linie, pe care a încercat să o „îmblânzească” revizuirea actuală).

---

[301] Vezi o soluţie mai fidelă la cap. VI.5.

În acelaşi fel, reviziile capitale pe care le suferă patru Psalmi (48, 67, 72 şi 126), pe baza textului ebraic, nu oferă totuşi mai multă claritate.

Alteori, modificări aparent minore, precum în 4,4, unde „Mâniaţi-vă *şi* nu greşiţi" din 1914 devine „Mâniaţi-vă, *dar* nu greşiţi" (ca la Dosoftei, de altfel), sensul este deformat în direcţia catehetic-edificatoare: din recomandată, *mânia* devine tolerată, deşi, dacă noţiunea *mâniei* ar fi fost privită în contextul filosofiei Psalmilor ca un tot, ea ar fi fost acceptată mult mai uşor, fiind mai prezentă printre rânduri: în 1,1 („fericit *bărbatul* care n-a umblat în sfatul necredincioşilor"), – „sfatul necredincioşilor", care nu e o poruncă, ci insinuare vag ameninţătoare, se evită doar prin atitudinea *bărbătească*.

V. Anti-tradiția edițiilor „britanice”

V.1. Istoria activităţii BFBS – ulterior UBS

Societatea Biblică Britanică şi pentru Străinătate (*British and Foreign Bible Society*) a fost fondată, în 1804, pentru a furniza *Biblii* în primul rând Ţării Galilor (Steer 2004: 45-8). Statutul Marii Britanii de Imperiu global a permis însă fondatorilor să adauge imediat şi o dimensiune internaţională: propunerea „*Why not for the world?*” a venit firesc, iar societatea și-a propus să fie „o instituţie care se naşte într-o naţiune pentru binele tuturor” (*ibidem*: 69).

BFBS şi-a asumat o identitate de graniţă, ca „o societate pentru furnizarea mijloacelor religiei, dar nu o societate religioasă” (*ibid.*: 170), ceea ce îi permitea să coopteze figuri politice importante, care aduceau capital de imagine şi dădeau greutate iniţiativelor Societăţii[302]. *Bible Society* era astfel susţinută, ca organism reprezentativ al intereselor (fie şi doar culturale) britanice, de ambasadele Imperiului, care îi deschideau uşile şefilor de state şi îi asigurau protecţie,

[302] Printre ei, activistul anti-sclavie Wilberforce, fost guvernator al Indiei şi lordul Teignmouth (primul conducător ales al societăţii) – un moderat, deschis spre un generos ecumenism, dar dependent de perspectiva protestantă. Chiar Regina Victoria devine membră, în 1838.

contrabalansând influenţa oricăror culte locale[303]. După cum afirmă unul din istoricii contemporani ai Societăţii, Roger Steer, acţiunile ei „trebuie luate aşa cum sunt, căutând doar partea bună a lor” – căci nu se puteau aduce reproşuri în materie religioasă unei societăţi laice. Marile cantităţi de *Biblii* puse în circulaţie nu au oprit, desigur, procesul de secularizare globală (și, cu timpul, iniţialul *lack of supply*, s-a transformat în *lack of demand*[304]), însăşi Societatea fiind, o expresie a acestui proces – chiar dacă, pe de altă parte, îşi aroga, optimist, reuşita creării unei „noi ere a creştinătăţii”. În virtutea laicităţii ei, apela, pentru a strânge bani[305] din cât mai multe direcţii, la compromisuri arbitrare. La început, membrii societăţii s-au raportat la *Biblia* de la Geneva[306], populară în mediul lor. Pentru că la aceasta deranjau notele şi comentariile cu tentă calvină, s-a votat, pentru atragerea cât mai multor donatori[307], publicarea de *Biblii* „fără note sau comentarii” ceea ce a devenit o „regulă fundamentală” a instituției. În aceeaşi manieră practică s-a argumentat, în 1825, și eliminarea cărţilor deuterocanonice (numite de englezi *Apocrypha*): *Biblia* de la Geneva nu le conţinea, iar majoritatea donatorilor nu a dorea să ofere „banii proprii” pentru ceea ce era „addition to Scripture”, adică pe „legende” (Steer 2004: 160).

---

[303] Cu care nu se putea angaja în dezbateri, devreme ce era o simplă organizaţie non-guvernamentală capitalistă, unde calitatea de membru decident se obţinea prin sumele donate.

[304] Vezi Steer 2004: 444.

[305] Iniţial, prin donaţii; mai târziu, în cazul ABS şi UBS, printr-o campanie profesionistă de cereri de ajutor prin poştă (Robertson 1996: 221-2).

[306] Ea era modelul Societăţii, în chestiunile privind notele şi comentariile, precum şi cărţile *Apocrypha* (Robertson 1996: xi).

[307] „Without note or comment” era şi o regulă ce ţinea de colectarea banilor (Robertson 1996: 61): „Any attempt to underscore one interpretation rather than another would be to invite controversy and possible loss of support.”

Aceste reguli, atât de arbitrar stabilite[308], au fost urmate cu sfințenie. Se interziceau introducerile pentru toate *Bibliile* nou-traduse, şi nici măcar foile de text nu puteau fi trimise nelegate în afara Angliei, de teamă că cineva ar putea să adauge vreo prefaţă, și astfel să încalce „regula fundamentală", sau vreo carte deuterocanonică, făcând astfel ca adevărul să devină „impur"[309].

Se recunoaşte azi, în unele autocritici vagi și generale, că membrii din 1825 aveau o cunoaştere slabă a realităţilor de pe continent, şi nu au și-au imaginat că Bisericile (inclusiv cele protestante) vor avea obiecții față de operaţiunile societăţii[310]. O dovadă e că nici azi istoriile societății nu au informaţii valabile despre canonul biblic ortodox[311] – și nicăieri nu se face legătura între ruptura în 1826 a Agenţiei Ruse de Socie-

---

[308] Steer 2004: 347. Pe baza unor discuţii între nişte sponsori adunaţi întâmplător se stabilea, în secolul XIX, prin vot, definiţia *Bibliei*!

[309] Regula „fără note sau comentarii" garanta că Societatea sprijină „the pure unmixed Text of the Bible" (*Rudis Indigestaque*… p. A2). Sau, cum spunea, titlul altui pamflet din 1832 publicat la Londra de Rev. John Kempthorne, furnizează „Comprehension without compromise".

[310] (Browne 1859; I, 96). Şi unii regretă (Batalden/Cann/Dean 2004: 4) abandonarea experimentului ecumenist iniţial, şi trecerea la canonul strict protestant, până în 1966. Neîncrederea creată de controversa din 1826 privind Apocryha a dus de altfel la ruperea National Bible Society of Scotland, pe când „experimentul", deşi era un interconfesionalism pan-evanghelic în primul rând, a fost totuşi un precusor important al mişcării ecumeniste de mai târziu (*ibid.*: 39).

[311] Steer (2004: 159) afirmă de pildă că Biserica Răsăriteană nu are nici o poziţie privind includerea în Biblie a cărţilor Apocrypha (deuterocanonice). Faptul că ea reapare ca o colaboratoare atunci când poziţia Societăţii se relaxează pe această temă (*ibid.*: 420 nu-i spune nimic. Admite doar că, în 1826, „they had not studied carefully enough the character of the version of the Scripture used by Protestants, Catholics and the Orthodox Church abroad. Or if they did, they did not think through the implications of their actions".

tate şi decizia acesteia din 1825[312]. Impactul negativ al regulii privind *Apocrypha* a fost minimalizat, pretinzându-se superficial că va fi o provocare care îi va stimula și pe alţii să-și scoată singuri *Biblii* mai multe, cu *Apocrypha* (Steer 2004: 163-4), dacă vor voi – și, oricum, cele fără *Apocrypha* erau mai bune decât nimic (Canton 1904: III, 316).

Multe din greutăţile întâmpinate de colportori pe teren veneau din lipsa comunicării și din tendinţa de a subscrie totul avantajelor politice de moment ale britanicilor. La adăpostul protecţiei imperiale, pentru colportorii BFBS, tradiţiile locale erau subiect de glume și ironii[313]. A fost nevoie să treacă un secol şi jumătate, şi ca Anglia să-şi piardă imperiul şi o parte din forţa financiară[314], ca să accepte, în final, de la americanii din ABS, amendamentul de bun simţ la absurda regulă „without note or comment”[315]: notele şi comentariile care *nu sunt doctrinale* sunt *foarte necesare* pentru lămurirea pasajelor dificile – cum decide noul UBS[316], care promova, în locul

---

[312] Rămâne un mister (Batalden 2004: 169) de ce „Russian Empire was the scene for the Society’s greatest international success and its most conspicuous failure”, Iar Canton (1904: I 404-22) nu face nici o legătură între „Catastrophe in Russia” şi măsura din 1826, deşi prezintă lucrurile cronologic.

[313] Văzute prin prisma confesiunii lor, ele erau „o caricatură de creştinism”(Steer 2004: 2011). Borrow, misionar în Spania, povestea cum ani la rândul i s-a reproşat că activitatea sa încălca dispoziţiile Conciliului din Trent, totuşi niciodată n-a fost curios să citească acel canon, pentru a da şi alt răspuns decât că „e vorba de ceva vechi”, ci s-a mulţumit cu pârghiile diplomatice. Iar istoricii Societăţii aprobă această conduită – o adevărată marcă a BFBS, o bună bucată de vreme.

[314] În 1957, după afacerea Suez (Robertson 1996: 123 şi Batalden/Cann/Dean 2004: 8). Finalmente, BFBS a ajuns o societate biblică naţională printre altele, chiar dacă dă încă atenţie şi situaţiei externe. Între timp se luptă cu tot mai acuta lipsa de interes pentru Biblie la ea acasă.

[315] Abia în 1939 (Robertson 1996: 60-1).

[316] După 10 ani de la crearea UBS, a început să se dezvolte ideea că principiul *without note or comments* nu e suficient (Robertson 1996: 54).

fidelităţii literale faţă de tradiţia *Bibliei* englezeşti, noţiunea traductologică de „transfer of meaning”[317]. Sub egida UBS[318], mişcarea Societăţilor Biblice se întoarce la deschiderea de la începuturile BFBS, dar, chiar în noua atmosferă mai deschisă, notele [319] şi cărțile Apocrypha rămân „thorny questions” (Robertson 1996: 117).

Societatea a avut la început o orientare ecumenică – recomanda angajaţilor „să servească adevărul, să evite controversele şi să lucreze cu toate confesiunile”. Totuşi, mediul închis al iniţiatorilor[320], avea orizontul ecumenic impregnat de protestantism: compromisurile admisibile pentru acel mediu nu erau neapărat la fel în întreaga lume. Iniţiatorii au fost dezamăgiţi să constate că în ciuda idealurilor „simple”, de „a face *Biblia* disponibilă într-o formă pe care toţi să o poată înţelege şi pe care să şi-o poată permite (Robertson 1996: xii), nici BFBS, nici „sora” ei americană, ABS, n-au primit din partea Bisericilor Catolică şi Ortodoxă încurajările aşteptate (*ibidem*: 2). Chiar şi când relaţiile cu celelalte culte s-au îmbunătăţit, eticheta nu putea fi evitată – cum recunoaşte Robertson (*ibid.*: 61): „E naiv să crezi că Bible Societies erau

[317] Prin Eugene Nida, care l-a avut ca precursor pe Benjamin Jowett. UBS a pus de la început problema *calităţii* traducerii (Robertson 1996: 54).

[318] Întemeiată printr-o iniţiativă din mai 1946 de BFBS, alături de American Bible Society,The Nederlands Bible Society and the National Bible Society of Scotland, cele patru Societăţi Biblice cele mai active, şi susţinute de Cehoslovacia, Danemarca, Finlanda, Franţa, Germania, Norvegia, Polonia, Suedia şi Elveţia. World Council of Churches, atunci în proces de formare, era de asemenea reprezentat.

[319] Steer 2004: 397 – după Nida, ele sunt chiar obligatorii pentru lămurirea contextului.

[320] Comitetul General a avut, de la început în compoziţia sa 15 membrii ai Bisericii Anglicane, 15 membri ai altor denominaţiuni creştine din Anglia, plus 6 membri străini (Steer 2004: 79).

altceva decât reformate". ONG-urile religioase laice[321] sunt de multe ori paravane pentru prozelitismul confesional – acesta poate deturna neutralitatea oriunde o orientare doctrinară minimală nu este asumată de la început. Deschiderea ecumenică e sinceră și funcțională când este asumată și confesional.

Deși regulile pentru translatori prevedeau ca, la elaborarea unui text, să se protejeze sensibilităţile bisericilor locale (ai căror lideri trebuiau consultaţi despre eventualii termeni ofensatori), iar colportorilor li se interzice să denunţe vreun sistem de credinţă[322], *estrangement*-ul insularilor epocii mai ales faţă de cultura Europei estice producea şocuri culturale. Colportorii din Rusia acuzau cu vehemenţă, după momentul despărţirii Agenţiei Ruse de BFBS (1826), „idolatria" ortodocşilor veneratori ai icoanelor şi ai Fecioarei Maria. Ortodocşii greci care nu agreau partizanatul Societății erau numiți fanatici, superstițioși și medievali. Traducătorii au preluat, şi ei, astfel de excese în *Bibliile* britanice. Reacția britanicilor va fi însă cel puţin la fel, când BFBS ajunge în situația de a accepta ea însăşi cel mai mic compromis[323].

---

[321] Howsam 2004: 24. BFBS a fost mereu ceva între „o organizaţie evanghelică" (protestantă) şi un „publisher" care respectă „customs of book trade".

[322] Şi să evite controversele (Steer 2004: 309, 325).

[323] Atunci când se discuta, în 1971, la Louvain, la Conferinţa *Faith and Order* a WCC, alături de *Biblie*, şi despre Conciliul de la Calcedon, în viziunea BFBS se complicau în mod greşit lucrurile, anulându-se „claritatea"(Robertson 1996: 84). Și alte societăți biblice au reacționat în acelaşi fel. Iar mulţi protestanţi s-au opus cooptării catolicilor şi ortodocşilor în Forumul Agenţiilor Biblice din suspiciune faţă de istoria lor de conflict cu protestanţii. „Dogma catolică s-ar putea strecura în *Biblii*", căci „orice traducere e o interpretare" – justificau ei acum reticenţa la astfel de asocieri (*ibid.*:178, 310). De altfel, în Anglia nu s-a putut publica, multă vreme, decât versiunea autorizată a *Bibliei* locale – şi nici măcar reginei, ca anglicană, nu i se putea dărui ceea ce Societatea publica pentru alţii, lipsind cărţile *Apocrypha*, conform tradiției (Steer 2004: 384).

V.2. Istoria activitatii BFBS in Romania (cu referire la *Psalmi*)

În general, istoriile BFBS abia dacă amintesc despre România, care, faţă de cuprinderea globală a activităţii Societăţii, n-a fost o zonă prea importantă.

Primul şi probabil cel mai important şi mai bun lucru făcut de BFBS pentru români a fost, *Biblia* tipărită în 1819 prin Agenţia numită Societatea Biblică Rusă. Era perioada de început a ONG-ului britanic, când se puneau bazele mișcării ecumenice, reluate mai târziu, și se colabora entuziast cu Imperiul ţarist ortodox. Pentru basarabenii din Imperiu, cele 5.000 de *Biblii* (plus exemplarele de Noul Testament; 5.000 în 1919, separat faţă de cele 5.000 scoase în 1817 pentru Moldova şi Ţara Românească) au avut un rol important în păstrarea identităţii naţionale. Câteva sute de *Biblii* au circulat şi în Ţările Române (Olariu 2003: 16). Conform regulii Societăţii, *Biblia* (o carte cu un format compact, frumoasă, bine legată, dar – o altă marcă a Societății – cu destule greşeli de tipar, din grabă) avea, în loc de introducere, o scurtă notă în care se preciza cine o tipăreşte – iar Noul Testament nu avea nici măcar atât. Importanţa acestor tipărituri venea din faptul că s-a folosit, la sugestia mitropolitului Gavriil Bănulescu, textul lui Samuil Micu de la 1795 (Tappe 1968: 95), cu corecturi minore – era o adevărată ediţie ecumenică a epocii.

Cererea şi entuziasmul ortodocşilor pentru *Bibliile* tipărite a fost mare, şi Bisericile locale şi-au dat tot concursul, văzând la BFBS doar gestul nobil, nu şi agenda nemărturisită. Iniţial, spune Tappe, Societatea fusese informată că în România nu exista nicio traducere a *Bibliei*, şi acţiunea ei pleca de la premisa că e mai uşor „să îndrepte (*amend*)” pe supuşii creştini ai turcilor decât să îi convertească pe otomanii necreş-

tini[324].

În Ţările Române, Societatea intră, din păcate, abia după momentul radicalizării protestante din 1825, când spiritul ei inițial de deschidere se diminuase şi renunțase la „experimentul ecumenist” (Batalden/Cann/Dean 2004: 4). Primul contact se face prin reprezentanţa de la Smyrna (Turcia). Intenţiile iniţiale, din 1826, de tipărire a unei *Biblii* româneşti fără Apocrypha, au fost abandonate, din lipsă de interes din partea *the Comitee*. Ulterior, agentul Benjamin Barker îi cunoaşte, în 1834, la Constantinopol, pe viitorii domnitori ai Moldovei şi Ţării Româneşti, Mihail Sturdza și Alexandru Ghica, cărora le face vizite în Principate – din cauza opoziţiei prelaţilor greci, n-ar fi putut deschide subiectul *Bibliei* la Constantinopol. Reuşeşte să tipărească, în 1838, la Smyrna, un Nou Testament – desigur, fără prefaţă, conform regulii Societăţii, dar copiind o versiune pe care i-o pusese la dispoziţie clerul ortodox. Moldova nu acceptă deloc colaborarea, fiind prevenită de Patriarh. Totuşi, în Ţara Românească, mai mulţi oficiali cumpără noua versiune pentru elevii de la Sf. Sava, dar exemplarele se distribuie greu, pentru că formatul şi stilul tipografic derutau, părând „prea profane”[325]. Se vând,

[324] Tappe 1968: 91 – „Dated from Vienna, May 1811, von Hammer's memorandum urged the distribution of the Scriptures in the languages of Turkey's Christian subjects rather than in Turkish, on the ground that it would be easier to amend Christians than to convert non-Christians. He asserted that the Wallachians never had the Scriptures translated into their native tongue; that the Wallachians and Moldavians had only very few books printed”.

[325] Tappe 1968: 103. Colportorii Societăţii Biblice Britanice nu conteneau să se mire de reverenţa ortodocşilor pentru textele biblice, notând stupefiaţi cum îşi făceau cruce ruşii şi sărutau *Biblia* (Steer 2004: 319) – deşi ei „nu au suferit pentru ea” niciodată, cum nota recent un protestant cunoscător al tradiţiei răsăritene (Cooper 2003: 145-6), În schimb, pentru ortodocşii era uimitor să constate că principiul „Sola Scriptura” nu înseamnă deloc, la protestanţi, mai multă deferenţă faţă de textul sacru, ci, dimpotrivă, mai multă îndrăzneală – tocmai din partea lor. Din punct de

totuşi, câteva mii de exemplare. Barker stă un an şi ceva în Ţara Românească (până în 1853), lucrând cu domnitorul, în ciuda clerului, şi gândindu-se la variante de livrare a cărţilor în Moldova, prin Basarabia sau Muntenia.

Influenţa tipăriturilor BFBS începe să se vadă într-o libertate mai mare faţă de textul Biblic, astfel că şi ortodocşii încep să tipărească unele extrase scurte, în formate mici, ieftine şi comode, după model „britanic"[326]. Barker nu îndrăzneşte încă să ridice problema unui Vechi Testament tradus din ebraică, conform principiilor protestante – raporta Societăţii că aşa ceva nu ar putea fi admis de cler (de altfel, în 1835 se emisese, deja o decizie sinodală grecească în această privinţă).

În 1854, îl regăsim Ţările Române pe noul agent S. Mayers, care deja dubla preţul la Noul Testament din Ţara Românească şi Moldova din cauza cererii mari – mai multe mii de exemplare. Agenţii Mayers, apoi și Colquhoun, excelent primiţi de domnitor şi, aşa cum mărturisesc, trataţi bine de români în genere.

La fel ca şi la ruşi însă, odată câştigată încrederea oficialităţilor prin tipărirea textului propus de clerul local, BFBS trece la editarea pe cont propriu a Noului Testament, apoi și a cărţilor Vechiului Testament – după standarde proprii: pe baza versiunii ebraice şi fără cărţile deuterocanonice –, întreprindere pentru care continuă să primească un oarecare

---

vedere tehnic, unele din cărţile Societăţii Britanice erau, desigur, adevărate realizări; totuşi ele arătau nepotrivit în contextul nostru: într-adevăr, întâlneşti, în arhiva Societăţii, formate diferite şi curioase, de fiecare dată altul, dând o impresie de grabă şi improvizaţie; parcă prea mici, dar în acelaşi timp greu de ţinut în mână, ci mai potrivite poate ca talisman. Uneori, Societatea publica în spaţiul nostru şi combinaţii inedite de cărţi biblice (de pildă, la Iaşi au scos doar Vechiul Testament. Aristia a scos *Genesis, Isaia și Psalmii*, iar pentru bulgari se tipărea un volum conţinând *Psalmii* împreună cu *Proverbele* şi *Ecclesiastul*.

[326] O spune chiar directorul Şcolilor, Petre Poenaru (Tappe 1968: 103).

sprijin și de la cler, din bonomie, ignoranţă şi nesesizarea agendei prozelitiste, ori din considerentul că diferenţele nu ar fi atât de importante, cum putea părea până la episodul conflictual privindu-l pe Cornilescu (la fel, se primea în continuare şi *the cordial approval of the Russian Orthodox Church*[327]). O *Biblie* diferită, fără o prefaţă care să prevină asupra numeroaselor modificări, avea însă toate datele, obiectiv vorbind, unei fraude filologice, doar că BFBS socotea atunci aceasta o cale de urmat pentru „misiunea" confesională proprie.

V.3. Ediţii de consemnat

În privinţa Psalmilor, e de consemnat în primul rând ediţia din 1859 – „Psalmii" [328] apăruţi la Bucureşti, în traducerea lui de Constantin (Costache) Aristia, actor şi om politic de originea greacă, traducător al *Iliadei* şi amic al lui Ion Heliade Rădulescu. Supratitlul, *Biblia Sacra*, e de altfel comun cu cel al traducerii publicate la Paris în 1858, de Heliade Rădulescu, după primele cărţi ale *Bibliei*. Spre deosebire de versiunea lui Heliade, care avea ca sursă Septuaginta, această traducere era „din ultima ediţiune ellenică recorrectată supra ebraiciloru archetipi", coform paginii de titlu, adică se baza pe varianta „britanică" neogrecească[329], și era doar „recorectată" după originalul ebraic.

[327] Roe 1965: 63 – despre perioada 1905-1919.

[328] „Cu cheltueala Societăţi Ierografice Bretanice şi Străine spre propagarea sfântului cuvântu în Bretania şi la alte naţiuni."

[329] Cum observă corect Savelovici (2012: 89) – spre deosebire de Florescu, care (2011: 83) spune, ambiguu: „tradusă după Biblia greacă".

Foloseşte, în multe locuri, acelaşi limbaj burghez elevat al epocii[330].

Apoi, o nouă traducere apare, în 1863, la Bucureşti, fiind realizată de Keller, evreu creştin, agent al BFBS în Ţara Românească, şi de Ştefanide, român cu origini greceşti. Începând cu această ediţie, *Psaltirile* „britanice” poartă de regulă titlul „Cartea Psalmilor tradusă întocmai dupa textul original” (care insinua că Texul Masoretic, întrucât este în limba evreiască, ar fi varianta originală a *Psalmilor*). Versiunea continua aceeaşi tradiţie a neologismelor ilizibile.

În 1866 urmează, tot la Bucureşti, o ediţie tradusă de Ieronim Voruslan, profesor de seminar ortodox. Aceasta suferă, în 1867, o revizuire în direcția Textului Masoretic din partea agentului William Mayer (de la London Jews Society Iași), fiind retipărită astfel, în acelaşi an, în tomul al II-lea al Vechiul Testament care se va încheia în 1869. Textul e reluat în *Biblia* din 1871 (Iaşi) şi în ediţiile biblice revizuite din 1873 (Budapesta) şi şi 1874 (din nou Iaşi), în *Psaltirile* vieneze din 1875, 1877 şi 1881, şi cele bucureştene din 1906 şi 1917, apoi în *Bibliile*, tot de la Bucureşti, din 1908, 1911, 1913 şi 1921[331].

În fine, Dumitru Cornilescu publică, în 1920 „Cartea Psalmilor”, sub egida Societăţii Evanghelice Române, versiune ce e inclusă întâi în *Biblia* publicată de prinţesa Ralu Callimachi, în 1921, apoi e propusă BFBS, care o tipăreşte în 1924, apoi în 1931 şi de atunci încoace[332], fiind pusă în circulaţie pe o scară largă de colportorii Societăţii, care

[330] Și Bălan 1914: 214 observa, contrariat, că această tendinţă de a folosi un limbaj elitist nu se potriveşte unei traduceri destinate unui întreg popor, unui public de milioane de cititori.

[331] Edițiile sunt în aceste decenii foarte dese şi fără modificări, astfel că numărul lor, nefiind clar specificat, e aproape imposibil de stabilit.

[332] Inclusiv ediţiile neoprotestante post-Cornilescu (GBV şi NTR), sunt tributare în mare parte acestuia (mai ales prima), vezi şi Birtz (2013: 33) şi Conţac 2011b: 223-5.

raportau succesul ei de piaţă – fie el şi unul subvenţionat. Cornilescu renunţă la neologismele din vechile ediţii britanice, în schimb de multe ori cade într-un limbaj excesiv de colocvial. În plus, el colectează, din ediţiile precedente, şi din traducerile occidentale Segond şi Darby, toate sugestiile de interpretare a textului în direcţia doctrinei protestante.

Promovând un asemenea text, colportorii cereau de la Biserica Ortodoxă, pe care în fond o subminau, toleranţă, recunoscând pe de altă parte că nu înţeleg tradiţia locală – lucru care astăzi li se pare nelalocul lui chiar şi celor mai entuziaşti istorici ai Societăţii[333]. Românii, la rândul lor, înţelegeau prea puţin mentalitatea englezilor și îi tratau cu mai multă toleranţă decât mediile catolice, mai familiarizate cu agenda lor globală. De asemenea, conducerea de stat încuraja, din considerente politice, acţiunile Societăţii, dându-le tot girul[334].

[333] „To the tortuous background of Balkan history between the wars the work of the Society's colporteurs appears curiously unrelated. From the standpoint of a later age one might wish to have seen an increasing involvement of the Society with the Churches, and particularly with the Orthodox Church in these countries. It must be recognised, however, that such involvement was not a basic element of the Society's policy between the wars. From the Orthodox it sought only tolerance and understanding; among Roman Catholics it sought nothing more than liberty, and whilst recruiting its staff almost 'entirely from small Protestant minorities, the Society was particular never to become so involved with any one of them as to become identified with it in the eyes of governments” (Roe 1965: 268).

[334] „The Rumanian Government's attitude was one of more than mere tolerance, for a directive from the Ministry of the Interior issued in 1910 requested that every facility be given to the Society's Agents in the various provinces of the country, and emphasised their right to circulate the Bible by means of colportage. Here too the Orthodox clergy were generally well disposed, and on many occasions shared in the work of selling the Society's versions, but the major part of this task fell of course upon the colporteurs, two of whom lived permanently in Rumania, being joined from time to time by others from Servia or other neighbouring

Succesul versiunii Cornilescu a venit şi în contextul în care colportajul abia se relua, cu un elan nou, după primul război mondial, în anul 1922. În 1924, se puneau la dispoziţie aproape 100.000 de tipărituri. Este posibil ca la această creştere de tiraj să fi avut o contribuţie şi stilul traducerilor Noului Testament şi *Psalmilor* publicate în 1921 de Cornilescu (descris încă de istoricul BFBS Roe drept „an Orthodox scholar"). Deşi versiunea nu a fost de la început adoptată ca text oficial al Societăţii în limba română, ea a fost ulterior pusă în circulaţie în tiraje tot mai mari, de colportorii Societăţii, dovedindu-se, cum spune Roe, „extremely popular"[335].

Revenirea la un nou episod de colaborare ecumenică fructuoasă avea să aibă loc abia după ce în locul BFBS a început să acţioneze UBS. Acest organism a reușit să găsească un *modus vivendi* cu guvernările comuniste din Europa de est (Robertson 1996: 248), inclusiv cu cel din România, contribuind la tipărirea *Bibliei* Ortodoxe de la 1968, cu concursul dat de patriarhul Justinian. La trei luni de la preluarea puterii de către Nicolae Ceauşescu, în iunie 1965, arhiepiscopul de Canterbury, Michael Cantuar, l-a vizitat pe Patriarh, iar, peste un an, acesta îi întoarce vizita, prilej cu care Cantuar îl îndeamnă să solicite UBS sprijin pentru tipărirea unei *Biblii*. În urma demersurilor făcute de Justinian, autorităţile comuniste permit importul de hârtie (dinspre

countries" (Roe 1965: 75).

[335] „Colportage was not resumed in Rumania until early 1922, partly owing to the difficulty of recruiting staff, and partly because chaotic transport conditions made it difficult to supply books to the depot in Bucharest. In 1924, however, nearly 100,000 copies were circulated, compared with 5,000 in 1920. This steadily increasing circulation was greatly stimulated by the publication in 1921 of a translation of the New Testament and Psalms by a Rumanian Orthodox scholar, Cornilescu. Although this translation was not at once adopted as the Society's official Rumanian text, it was widely circulated by the Society's colporteurs, and proved extremely popular" (Roe 1965: 267).

BFBS), pentru tipărirea a 100.000 *Biblii*, liderii americani ai Societăţii fiind încântaţi că-i pot ajuta pe creştinii de dincolo de Cortina de Fier – iar, în afară de ABS (alături de BFBS), au mai contribuit la suma pentru cele 160 tone de hârtie subţire și Societățile din Canada, Olanda, Norvegia și Suedia[336]. Hârtia şi cerneala de tipar (tot englezească), au venit în tranşe, în 1968, iar cele 100.000 de exemplare au fost distribuite – câte 10-25 în fiecare din cele 8.600 de parohii, pentru a dovedi vocilor critice şi suspicioase din rândul finanțatorilor că sprijinul pentru BOR a fost realmente util. UBS a cerut la schimb ca sprijinul să fie menţionat în prefaţă (unde Patriarhul a lăudat în mod deschis „râvna" BFBS) şi, mai ales, ca „şi credincioşii din alt ţarc decât cel ortodox" să poată importa *Biblii* protestante. Împărţirea între Scripturile pentru ortodocşi şi protestanţi lăsa problema într-un context nefilologic, iar protestanţii păstrau aceeaşi dificultate de a înţelege rezervele Ortodocşilor – căci comunicarea între cele două spaţii, ortodox şi protestant, nu era cu mult mai bună decât în urmă cu un secol. Se profita însă de recenta atmosferă de deschidere marcată de intrarea Bisericilor Ortodoxe în WCC în 1961 (la Delhi) şi apropierea UBS de Catolici cu care, în 1968, se parafau „principiile călăuzitoare pentru traducerea interconfesională". Pentru munca *overseas*, americanii de la ABS contribuiau însă cu jumătate, iar BFBS and commonwealth cu un sfert (Robertson 1996: 135). Mai târziu, în anii '80, activitatea în România a intrat într-o fază de *stagnare*.[337] Totuşi, colaborarea s-a păstrat[338] şi continuă şi azi, mai ales că

[336] CBS, DBS, NoBS şi SweBS.

[337] Robertson 1996: 242-3: la noi, ca şi la ruşi, se consemna: „*very slow progress*". *Biblia* Ortodoxă din 1968 cuprindea, în urma deciziei lui Justinian, Vechiul Testament din 1936, *Psaltirea* din 1957 şi Noul Testament din 1951. Ea a fost tipărită rapid (Guvernul a sprijinit acţiunea, prin atelierele Arta Grafică), cu titlul de „probă". Totuşi, a fost o performanţă simpla ei retipărire, chiar fără nici o îmbunătăţire, până în 1989.

[338] UBS a oferit hârtia și la următoarele reeditări (Conţac 2011a: 74)

Societatea interconfesională românească a intrat în UBS în 1994.

Putem reține deci că, în legătură cu activitatea BFBS în România, s-a formulat o poziţie ortodoxă oficială, recentă şi la cel mai înalt nivel, prin poziţia patriarhului Justinian: una, pe ansamblu, de apreciere – deşi Patriarhul păstra, desigur, o reticenţă faţă de standardele protestante de traducere pe care le promova Societatea[339].

Colaborarea, care astăzi e practic de neevitat, nu avea cum să nu aibă şi limite, dat fiind că între viziunea Societăţii şi cea a Bisericii Ortodoxe există mai multe tipuri de divergenţe şi incompatibilităţi.

V.4. Înnoire *vs.* stabilitate

Ideea protestantă a traducerii frecvente a textului biblic, pentru actualizarea permanentă a limbii şi accesibilizarea mesajului, nu corespunde întru totul tradiţiei ortodoxe. Andrei Şaguna explica, în acest sens, că limba *Bibliei* unui popor „nu-

La fel, a continuat și acordul pentru difuzarea *Bibliilor* protestante. Erau 5 milioane difuzate în România între 1924 şi 1981 (Birtz 2013: 32 şi Savelovici 2012: 110). Pe site-ul Gideons International, editura declară că a distribuit România de după 1990, până în prezent, alte peste 9,3 milioane de *Biblii* (Cornilescu).

[339] Românilor, ca şi ruşilor, li se reproşa această reticenţă de a adopta linia traductologică la zi în forurile de conducere ale Societăţilor Biblice, în timp ce Justinian se scuza, politicos. „UBS sought to encourage good modern translation in Orthodox majority countries. … The Romanian Orthodox church was even more reserved. The Patriarch Justinian, with a smile, explained the situation in Romania: «I think you have observed that we have very many theological professors. You may also have observed that we do not have quite that many theologians»" (Robertson 1996: 200).

mai o dată se face”, restul fiind doar diortosiri, ca tăierile ramurilor uscate dintr-un „pom viu” (Şaguna 1856-8: vii). Prin polemica purtată cu Ion Heliade Rădulescu, mitropolitul îl oprea pe acesta din încercarea de a crea o *Biblie* în limbajul modern al vremii. Viziunea sa privind modificările minimale ce pot fi aduse textului biblic a fost urmată de ediţiile 1914 şi 1957 (în ceea ce priveşte *Psalmii*), iar ea s-a dovedit corectă, dat fiind că *Psaltirea* de linie e azi încă inteligibilă, pe când limbajul lui Heliade, modern la vremea sa, a ajuns desuet, arhaic şi ilizibil[340]. În schimb, seria de *Biblii* şi *Psaltiri* protestante din secolul XIX, a încercat, în virtutea unui spirit contestatar, să ducă la bun sfârşit experimentul lui Heliade Rădulescu, ruinându-şi, prin limba excesiv de neologizantă[341] şansele de a deveni ediţii de referinţă pentru un public mai larg. Dificultăţile originalului grecesc al Septuagintei, şi, mai ales, cele – recunoscute – ale Textului Masoretic (mulţi comentatori protestanţi sunt de acord azi că textul ebraic este în unele locuri corupt[342]), fac ca pasajele mai grele să sune, în traduceri succesive independente, de fiecare dată diferit,

[340] Folosirea neologismelor, deşi uşurează traducerea (oferind mai multe mijloace), aduce, pe de altă parte, conotaţiile unei lumi diferite, secularizate, care pot fi derutante, false prin efectul lor, ducând la un transfer de sens „Si se complectarŏ ast fel cerul şi terr’a cum şi tot adornamentul lor. Şi complectó Dumnedeu tóte quàte a făcut; - şi éccĕ bune fórte (era)” traducea Heliade („Genese” 1,31 şi 2,1-2). La Heliade se împleteau italienismele, franţuzismele şi latinismele (Sporiş 2015: 332).

[341] În *Psalmii* lui Aristia (1859), Dumnezeu „produce” fân pentru vite, iar omul scoate „nutriment” din pământ (103,16/104,14). În versiunea Keller-Ştefanide, în 1863 duşmanii sunt *inamici*, iar versetele sună în stilul: „Sacrificaţi sacrificii de dreptate, şi speraţi în Iehova!” (4,5/6); „Dară eu, prin mare misericordiea tua, întru în casa tua; şi mă închinu în templulu tău celu sacru, în respectu cătră tine” (5,7/8); fiindu îngreunatu de aversiune, el naşce falsitate (7,14/15). Aşa sună toată limba *Bibliei* din 1871: „Spre perfecţionarea sânţilor, spre lucrul serviciului, spre edificarea corpului lui Christos ... bărbat perfect” (Efes. 4,13).

[342] Un exemplu la îndemână este Ps. 2,12 (Janse 2009: 8).

producând, în loc de claritate, mai degrabă confuzie şi neîncredere. Pentru mediul ortodox, sunt mai greu de admis situaţii în care versetele obscure să aibă „atâtea traduceri câţi traducători”[343]: *Psaltirea* slavonă este practic neschimbată din secolul IX încoace, în timp ce „recitarea în felul evreiesc a psalmilor” îi deranja pe vechii pravoslavnici[344]. Biserica Greacă hotărât, în acelaşi spirit, la 1935, că textul elin al Septuagintei rămâne singurul autorizat pentru ortodocşi – ca răspuns la iniţiativele protestante de transpunere în greaca modernă (respingând deci versiunile produse de BFBS în limbile balcanice).

Principiul stabilităţii *Psaltirii* de linie, încă de la începutul slujbei în limba română (1710), a justificat reacţia mediului monahal faţă de traducerile din prima jumătate a secolului al

---

[343] Declaissé/Jacobson/Tanner 2014: 547 (despre versetul 67,31/68,30): *there are as many translations of this line as there are translators.* Într-adevăr, aici Aristia (1859) dă: „Ceartă fearăle din stuful de trestii, mulţimea taurilor, şi viţei popoarelor, *(până când fie care) va închina supunere cu părţi de argint*; respândeşte popoarele, care iubesc resbeluri.” Contesa Calomira de Cimara (1922) traduce, din evreieşte: „Sperie fiarele din trestie, adunarea taurilor printre junci, noroadelor, *întinse pe covoare de argint.*” Cornilescu dă: „Înspăimântă fiara din trestii, ceata taurilor, cu viţeii popoarelor; *calcă în picioare pe cei ce îşi pun plăcerea în argint!*” La fel se întâmplă şi în versetul 14/13, cu *porumbiţa*: e înţeleasă fie ca pradă, fie ca statuie, fie ca simbol israelit. Din păcate, şi în *Psaltirea* de linie apare o discontinuitate, în legătură cu acest verset (67,31/68,30): în 1914 se păstra „Ceartă hiarele trestiei, adunarea taurilor întru junicile popoarelor, *ca să se încue cei ispitiţi cu argint*”, iar de la 1957, găsim: „Ceartă fiarele din trestii, ceartă taurii, ceartă taurii adunaţi împotriva junicilor popoarelor, *ca să nu fie depărtaţi cei care au fost încercaţi ca argintul.*”

[344] De altfel, a fost trasat chiar un principiu în acest sens. A şasea comisie care a lucrat, în Rusia, la revizuirea *Bibliei* de la 1663, a decis menţinerea oricărei expresii pentru care se putea găsi măcar o singură versiune greacă echivalentă, oricât de neînsemnată. Retraducerile se operau doar în cazul expresiilor confuze care nu se puteau identifica în nici o recenzie a Septuagintei păstrată (Cooper 2003: 128, 153).

XX-lea – fără vreo legătură cauzală cu scrierile mitropolitului Şaguna din secolul precedent. Ci, aşa cum arăta Mircea Chialda, revizor al ediţiei 1957, statutul special al *Psalmilor*, integraţi în toate slujbele bisericeşti[345], face ca alterările lor să nu poată trece neobservate de masa credincioşilor, care le pot respinge, resimţindu-le ca pe un transplant nereuşit.

De altfel, şi în *Regulile* Societăţii pentru translatori[346] se enunţa un principiu similar: păstrarea unei versiuni care a trecut testul folosirii practice – deşi este neclar ce se înţelege prin „a trecut", în cazul când el e folosit, chiar şi după o intensă promovare, doar de către minorităţile anti-ortodoxe locale (pot acestea valida un text, în ciuda opţiunii majorităţii ortodoxe pentru de textul clasic?).

Sub imperiul unei false urgenţe şi al unei anume beţii a globalităţii, misionarii englezi au realizat, uneori, traduceri hilare, care pe istoricii BFBS de azi îi amuză: în loc de „o coroană netrecătoare", îi atribuiau lui Dumnezeu „o pălărie care nu se demodează" (Steer 2004: 238) etc. Printre greşelile şi excesele de acest gen ale Societăţii, ar trebui să fie amintită şi calitatea ediţiilor în limba română, care nu s-a ridicat la nivelul eforturilor financiare şi logistice depuse de Societate.

Aici însă, Cornilescu a intervenit cu o poziţie contradictorie în ea însăşi: a propus o versiune în „limba vorbită", dar pe care o voia, în acelaşi timp, definitivă, scutită de ciclul reînnoirilor viitoare (Conţac 2014: 176) – era de altfel rodul unei iniţiative proprii, spre deosebire de versiunile anterioare, comandate de Societate.

---

[345] „Această sfântă carte este împletită atât de mult cu slujbele Bisericii, încât dacă psalmii s-ar scoate din cult, ar produce un mare gol" (Chialda 1964: 649). Observaţia e valabilă şi din alt unghi: dacă s-ar face modificări, ele ar deranja – aşa cum s-a constatat la revizuirea făcută, chiar de Părintele Chialda, în 1957.

[346] „A revision should in most cases be limited to the correction and improvement of a version which has already stood the test of practical use" – Rules 1906: 12 (prevederea fiind reluată şi de celelalte reeditări).

V.5. Accesibilizări aproximative

Socotită în general, drept cel mai mare succes al Societăţii în România[347], pentru accesibilitatea ei, versiunea Cornilescu alunecă în extrema opusă faţă de încercările britanice precedente: eliminând neologismele şi renunţând la tot ceea ce considera a fi calc, forţează deseori „clarificări" şi transpuneri în limba populară, chiar cu preţul exactităţii.

Cornilescu traduce, de pildă, în 77/78,30: „*Dar n-apucaseră să-şi stâmpere bine pofta*, mâncarea le era încă în gură" –, dependent de Segond (*Ils n'avaient pas satisfait leur désir*), deşi originalul precizează că îşi „stâmpăraseră pofta" destul de bine: **οὐκ ἐστερήθησαν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν** ἔτι τῆς βρώσεως αὐτῶν οὔσης ἐν τῷ στόματι αὐτῶν (לֹא־זָרוּ מִתַּאֲוָתָם), tradus cu mai multă scrupulozitate de ediţia sinodală 1914 (de linie) – *Nu s-au lipsit de pofta lor* – şi de revizuirea din 1957: *Nimic nu le lipsea din cele ce pofteau.*

De asemenea, în 77,12/78,9 („Fiii lui Efraim, înarmaţi şi trăgând cu arcul, *au dat dosul* în ziua luptei"), Cornilescu, ru-

[347] Scrisorile purtate pe această temă se găsesc în Arhiva Bible Society (în special, la *Records of the Editorial-Translations Department – Romanian*) . O parte din ele pot fi consultate, în traducere, în ediţia, deşi cu un spirit partizan, publicată de Emanuel Conţac: „Cornilescu are în mod cert un dar de a folosi limba română populară"; traducerea sa a reprezentat „o revoluţie spirituală în rândul poporului", „un eveniment de o importanţă uriaşă pentru naţiune", astfel că Societatea Biblică Britanică „a făcut un lucru măreţ dând poporului român o versiune mare", cu o „limbă română puternică şi expresivă" (Conţac 2014: 93, 129, 137, 198). Totuşi, agenţii vedeau că limba folosită e mult prea liberă, că se joacă cu termeni precum „dreptate", iar asta, după ce îşi dăduseră seama că au mai fost duşi de nas, în privinţa traducerii tendenţioase a „odihnei de sabat", de către un adventist român (Conţac 2014: 95, 145, 197).

pând chiar cu tradiţia biblică britanică, adaptează o expresie care suna asemănător cu „tournèrent le dos le jour du combat” din Segond, dar sintagma, care apare în *Psaltirea* de linie, este folosită (poate şi înţeleasă) greşit: „a da dosul” însemna acolo „a da pe mâna…” („Şi al vrăjmaşilor mei mi-ai dat mie dosul” – 17,44/18,40), iar nu „a întoarce spatele”. Atât în greceşte, cât şi în ebraică (נָתַתָּה), verbul e aici la persoana a 2-a, aşadar nu vrăjmaşii întorc dosul şi fug (cum înţelege Cornilescu), ci Dumnezeu e cel care dă *dosul* lor psalmistului, astfel încât el să îi poată prinde din spate (sens permis de νῶτον, pe care îl păstrează şi *Vulgata*, dar şi versiunea King James). E drept, revizia ortodoxă din 1957 pierde şi ea sensul din Ps. 17/18: *i-ai făcut să fugă*, dar la Cornilescu e totuşi vorba chiar de o abatere de la principiul său privind înnoirea limbajului: apelează la o expresie arhaică, dar cu un sens eronat.

La fel, în 21/22,27, sintagma *familiile neamurilor*, traduce în limba curentă destul de nepotrivit *seminţiile neamurilor*, lăsând loc interpretării prozaice a lui *neamuri*, în registrul casnic. De asemenea, în 65,1/66,2, unde, în locul versiunii de linie „Cântaţi numele Lui; *daţi mărire laudei Lui*” (conform δότε δόξαν), Cornilescu pune: „*Cântaţi slavă numelui său. Măriţi slava* Lui prin laudele voastre”, părând că înţelege *măriţi* în sensul de *a spori*, desigur mai neaoş ca sens, dar evident departe de intenţia textului original (שִׂימוּ כָבוֹד תְּהִלָּתוֹ). (O observaţie asemănătoare se poate face şi despre confuzia dintre participiul *urât* şi adjectivul cu aceeaşi formă, în 13/14,1.)

„Şi n-am putut să văd” din 39,16/40,12 este tradus de Cornilescu, simplificator, după sugestia lui Segond, „Şi nu *le* mai pot suferi vederea” – cu referire la păcate –, schimbând deci sensul: nu se tulbură vederea din cauza păcătoşeniei şi a suferinţei pricinuite de aceasta, ci pur şi simplu psalmistul nu suferă să se gândească la păcatele proprii…

În 46/47,7, ψάλατε συνετῶς este redat de *Psaltirea* de linie: „Cântaţi *cu înţelegere*”[348], συνετῶς însemnând *cu inteligenţă, cu înţelepciune*. Textul Masoretic are „zammrû *mas<u>k</u>îl*” – זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל –, *mas<u>k</u>îl* însemnând *cu atenţie* sau *cu înţelepciune*, care ar putea fi redat deci prin „*cu luare aminte*”[349]. „Cântaţi *cu înţelepciune*” are şi Aristia în 1859. Keller-Ştefanide dădeau o formă mai confuză: „Psalmodiaţi *cântecului*”, iar din 1866 se preferă varianta scurtă: „Cântaţi *o cântare*” („Cântaţi-i *o cântare*” – 1867, „Cântaţi-i *cântare*” ulterior, aşa cum se găseşte şi în unele ediţii occidentale, ca Segond). Cornilescu pare preocupat doar de accesibilizarea expresiei atunci când alege, riscant: „cântaţi *o cântare înţeleaptă*”[350].

---

[348] Urmând o veche tradiţie. P. Hurmuzaki: „*cântaţi înţeleptu*”; aici Nicodim şi Băltăceanu preferă, totuşi: „*cu pricepere*”.

[349] Sens cu care apare în 40:1/41:2: „*cel care ia aminte* la sărac”. De la שֶׂכֶל, *înţelepciune, inteligenţă* – cf. 110/111,10. Vulgata are, în Psalmi iuxta LXX: *psallite sapienter*, iar la Psalmi iuxta hebraeos – *canite erudite. Psaltirea* slavonă dă: поите разѹмнѡ – *contemplând*, *cugetând*, *înţelegând* (разѹмнѡ însemnând, conform Miklosich, *prudenter*, înţelepţeşte).

[350] Trebuie admis însă că aici s-a creat în Occident o întreagă tradiţie. *Sing praises with a maskil,* dă *New International Commentary* (Declaissé/Jacobson/Tanner 2014: 430). Bible Works (Dicţionarul W. Holladay) interpretează cuvântul în aceeaşi manieră: ca pe un termen tehnic ce descrie un cânt cultic de înţelepciune, pe muzică. Segond avea: *Chantez un cantique!* Iar Alter dă: *hymn joyous song* – explicând că a dedus acest sens din modul de utilizare în Am. 5,13 (Alter 2007: 167). Cheyne desprinde caracterul de termen tehnic din versetul 2 Par. 33,22 – unde, de asemenea, apare echivalenţa între termenul grecesc şi cel ebraic. *Translator's Handbook* înşiră psalmii denumiţi astfel (32, 42, 44, 45, 52, 55, 74, 78, 88, 89, 143 – după numărătoarea Textului Masoretic), dând pentru verbul שָׂכַל, *a fi prudent, întelept* şi sensul de *a fi în stare*, desprins din 2 Par. 30,22 (Bratcher/Reyburn 1991: 302, 439). Aminteşte apoi mai multe alte transpuneri: *with all your heart* (New English Bible), *learn the music* (New Jerusalem Bible), a *skillful song* (Ediţia Mitchel Dahood), *a hymn* (New Jewish Version), *a poem* (Spanish Common Language

Pasajul din 91/92,11 („şi a privit ochiul meu către vrăjmaşii mei şi pe cei vicleni, ce se ridică împotriva mea, îi va auzi urechea mea" – 1957) este transpus de Cornilescu într-un limbaj vulgar ataşând şi un sens pe măsură. Traducerea sa („ochiul meu îşi vede împlinită dorinţa faţă de vrăjmaşii mei şi urechea mea aude aude împlinirea dorinţei mele faţă de potrivnicii mei cei răi") insinuează, dezvoltând o sugestie de la Segond şi Darby, că psalmistul *dorea* răul potrivnicilor – în contradicţie cu atitudinea lui David, care îl numeşte *iubit* pe Saul – II Reg. 1,23.

În spiritul apusean protestant, formele verbale ebraice, lipsite de sistemul timpilor din limbile europene [351] sunt interpretate într-un mod liber, uneori discutabil. Ca regulă, se preferă banalizarea prin prezentul general, atunci când o redare mai riguroasă ar păstra viitorul pentru imperfect şi trecutul pentru perfect. De pildă, „Arderile de tot nu le vei binevoi" este redat, în 50,17/51,16, prin generalul: „Dar ţie *nu-ţi plac* arderile de tot" (deşi verbul רָצָה era aici la imperfect: תִּרְצֶה), contrazicând chiar sfârşitul psalmului – unde Dumnezeu *binevoieşte*, totuşi, jertfele de viţei (50,20/51,19).

Părintele David remarca, la Cornilescu, întrebuinţarea, în Noul Testament, a unor termeni inadecvaţi într-un text religios destinat marelui public (David 1957: 38): *Nebunia lui Dumnezeu* – după Segond: *la folie de Dieu*, transpunând hipercorect grecescul τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, redat, în 1 Cor. 1,25, de versiunea sinodală curentă (post-1951): „ceea ce pare…" sau, de ediţia 1914: „Ce este nebun al lui Dumnezeu" (formulare perfect compatibilă cu originalul). Hiper-

Version) – *poem* transpunea de altfel şi New Jewish Bible, ca titlu generic, în timp ce Ediţia James Moffatt New Translation are: *odă*.

[351] De fapt, şi pentru greaca veche se susţine, în traductologia protestantă, irelevanţa timpurilor şi prevalarea aspectului verbal – teză impusă în special după apariţia lucrărilor lui S. Porter şi B. Fanning.

exactitatea lui Cornilescu face casă bună cu o anume dorinţă de a epata, de vreme ce nu oferă un înţeles suplimentar textului, în schimb produce o impresie neplăcută, a unei interpretări lipsite de reverenţă – şi la fel cu cele ce urmează, în 1 Cor. 1,27-28 („slăbiciunea", „cele josnice" etc[352]). Trebuie remarcat că dintre ediţiile anterioare britanice până la Cornilescu, totuşi nici una nu recursese la acest limbaj, preluat apoi servil de versiunile neoprotestante ulterioare (vezi GBV ori NTR).

În *Psalmi*, astfel de alegeri neinspirate de cuvinte compromit inevitabil în primul rând calitatea traducerii sub aspectul ei poetic. În loc de „că m-au înconjurat câini mulţi" (21,17/22,16), Cornilescu preferă „că *nişte* câini mă înconjoară" – în afară de valenţele îndoielnice ale lui „nişte" într-o poezie, nu se înţelege de ce mai e nevoie de o rugăciune dacă pericolul e minimalizat astfel, prin conotaţiile peiorative ale articolului nehotărât. Acelaşi lucru, în cazul „căci *nişte* oameni mă hărţuiesc" (în 55/56,1, în loc de clasicul „m-a călcat omul") – aici, se poate bănui şi substratul polemic: ortodocşii, cu care traducătorul avea controverse, sunt doar „nişte oameni", fără harul pe care pretind că l-ar avea Biserica lor. „Multe sunt minunile şi *planurile* Tale pentru mine" (39,7/40,5) – sună excesiv de familiar, dacă nu şi neologic. Tot astfel, nu se potrivesc registrului poetic traduceri prozaice precum: „când *se vor face mari*" (77,8/78,6, în loc de „când *se vor ridica*"); „cu *instrumentul cu zece coarde* şi cu alăuta" (91/92,3, evitând „în *Psaltire cu zece strune…*"); „omul *prost*

[352] În aceeaşi categorie poate fi inclusă tratarea versetului Mat. 1,24, unde se foloseşte pentru γυνή *nevastă-sa*, apelând la un registru excesiv de familiar, pe lângă tenta de negare a pururea-fecioriei Mariei. În ediţiile 1859-1867 era „muierea sa", iar în 1871-1917, femeea sa. Aşa cum arată nota din Bible Works (lexiconul Gingrich), termenul grecesc „nu e în nici un caz lipsit de respect, dar nu există un termen englezesc general acceptat pentru el", de aceea „cel mai bine e să se omită acest cuvânt". Versiunile ortodoxe mai noi folosesc, în spirit pedagogic-catehetic, *logodnica*, ţinând cont că e vorba de un caz izolat, nu de o înlocuire sistematică.

nu cunoaşte” (91/92,6); „el bea din pârâu *în timpul mersului*” (109/110,7 – în loc de „*pe cale*”); „Cine este ca Domnul, Dumnezeul nostru, care locuieşte *atât de sus*? El îşi pleacă privirile *să vadă ce se face* în ceruri şi pe pământ (112/113,5-6); „marea a văzut *lucrul acesta* şi a fugit, Iordanul s'a întors înapoi” (113/114,3); „Dumnezeul nostru este în cer, *El face tot ce vrea*” (113,11/115,3); „*tot ce are suflare*” (150,6 – în loc de „*toată suflarea*”) etc.

Astfel de formulări lipsite de savoare poetică sunt folosite, în principiu, din nevoia de a înnoi limbajul, care în vechea *Psaltire* de linie s-ar fi îndepărtat de limba curentă. Totuşi, chiar şi acestei întreprinderi îi lipseşte consecvenţa, căci recunoaştem în versiunea lui Cornilescu multe expresii, formulări, soluţii la probleme delicate de traducere a poeziei *Psalmilor*, care, fiind impuse deja culturii române prin versiunea de linie, sunt preluate ca atare: *vierme, nu om, ocara oamenilor* (21/22,6); *să fie ruşinaţi şi înfruntaţi* (39,19/40,14); *nu mă lepăda de la faţa Ta* (50,12/51,11); *a plouat peste ei mană de mâncare* (77,28/78,24); *Dumnezeule… neamurile în moştenirea Ta* (78/79,1); *varsă-ţi mânia peste neamurile care nu te cunosc* (78/79,6); *umblă în întuneric* (81/82,5); *stăpâneşte în mijlocul vrăjmaşilor tăi* (109/110,2); *fie numele Domnului binecuvântat de acum şi până în veac* (112/113,2) etc.

V.6. Divergenţele între Textul Masoretic şi Septuaginta

Un important aspect al diferenţelor generale între *Psaltirile* „britanice” şi *Psaltirea* de linie ortodoxă o reprezintă folosirea ca sursă a traducerii a textului ebraic (Masoretic), în locul celui grecesc (LXX). Aici, tradiţia protestantă a ajuns, în

1968[353], la o reconciliere cu cea catolică, formând o unică tradiţie biblică a Europei apusene – opusă însă celei ortodoxe.

Linia pe care BFBS merge cu stricteţe, începând din 1825, promovează, urmându-l pe Luther[354], textul ebraic drept sursă pentru traducerea Vechiului Testament. E vorba însă de o versiune stabilizată în secolul II, de Rabbi Akiba, în mijlocul controverselor cu creştinii[355], vocalele fiind adăugate de

---

[353] Prin documentul *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*.

[354] Deşi, pe de o parte, întemeietorul Protestantismului critica exegeza evreilor asupra Psalmilor pentru că excludea sensul profetic mesianic, după învăţarea limbii ebraice, s-a bazat tot mai mult pe Textul Masoretic (Schwartz 1955, 174-5). „The gospel, Luther wrote in 1524, has been given to man through the Holy Ghost only, but His message was transmitted by means of language", mai citează Schwartz (1955, 193 – după *Werke*, Weimar Ausgabe, vol XV, p. 37/3-6), apoi notează: „There is thus a close connexion between the content of Holy Writ and its actual wording in its original languages. It is necessary for the understanding of Scripture to study the exact meaning of the text in the original languages, for words are the vehicle of thought, they are like a shrine in which God's truth is found" (*ibid.*, 193-4). Convins că *un teolog nu se poate baza pe traduceri ale Bibliei* (*An die Ratsherren...* – Weimar Ausgabe, vol. XV, p. 40/14-26, *apud* Schwartz 1955, 196), Luther îi condamna pe traducătorii Septuagintei în termeni duri: „They were «not learned», ingnorant of Hebrew, their rendering is most inept, and they misunderstood the words and idioms of speech. Finally Luther reproaches the translators of the Septuagint for falsifying the text" – *Tischreden*, vol IV, Weimar Ausgabe, nr. 4896 (6-16 mai 1540) şi nr. 5001 (21 mai-11 iunie 1540), *apud* Schwartz 1955, 201-2.

[355] Aşa cum subliniază Pells, citând Părinţi ai Bisericii (precum Epifanie, Ieronim, Iustin Martirul, Irineu, Augustin etc) care acuzau alterarea de către evreii de după Hristos a textului biblic (nealterat încă în timpul lui Iosif Flaviu), în scopul eliminării profeţiilor mesianice (Pells 1911: 9, 12-16). Subscriem şi noi consternării lui că Bible Society publică traduceri după surse mai noi ignorând sursele mai vechi. E inexplicabil cum Canton poate relata, cu naivitate, în marginea istoriei BFBS, episodul din 1821, când turcii l-au spânzurat pe patriarhul grec Grigorie al V-ea şi au lăsat cadavrul trei zile la poarta Patriarhiei, *apoi, timp de alte trei zile, l-au predat sa fie obiectul batjocurii evreilor din oraş* (subl. n.), înainte de a-l

masoreţi abia din secolul VII (Kelly/Mynatt/Crawford 1998: 14-5). Cele mai vechi manuscrise datează din secolul X (Codex Aleppo, incomplet) şi XI (Codex Leningradiensis, complet). Septuaginta, ale cărei manuscrise datează de la mijlocul secolului IV şi a fost întrebuinţată de Sinagogă timp 400 de ani, a fost abandonată de evrei pe fondul aceloraşi controverse. Abandonarea textului grecesc, folosit de Părinţii primelor veacuri şi de scriitorii Noului Testament, a fost făcută, treptat, şi de Apusul creştin, pe fondul rivalităţilor crescânde cu noua Romă. O versiune ebraică a fost folosită la sfârşitul secolului IV pentru traducerea în latină a *Bibliei* de către Ieronim, şi a devenit, pe măsura răcirii relaţiilor cu Estul, versiunea autorizată pentru Biserica Catolică, apoi sursă a primelor traduceri protestante.

Nu e de mirare deci că între traducerile după versiunea greacă a *Psalmilor* şi cele având la bază textul ebraic deosebirile sunt numeroase şi, pe alocuri, majore. Alegerea între cele două variante nu e însă o opţiune filologică, ci, cum am arătat, una confesională (în funcţie de raportarea în primul rând la autoritatea lui Luther sau la cea a Părinţilor Bisericii), şi în funcţie de publicul-ţintă[356]. A folosi azi subtitluri precum „tradusă întocmai după textul original”, reprezintă un abuz filologic, neexistând nicio dovadă (ci, dimpotrivă, numeroase motive de îndoială) că Textul Masoretic ar fi identic cu originalul folosit de Sinagoga precreştină.

---

arunca în mare (Canton 1904: 412). Nu era vorba de cutare evreu, ci de comunitatea reprezentativă evreiască din Istanbul – cunoscută de altfel pentru lunga istorie de controverse cu creştinii ortodocşi. Cum de nu îşi pune întrebarea dacă acea comunitate prezenta suficientă încredere în privinţa păstrării intacte a *Bibliei* pe care Societatea o publica exclusiv?

[356] Pentru teologia ortodoxă, textul ebraic are doar o autoritate din punct de vedere critic. Deci una relativă, nu absolută. Cel grecesc are în plus „o autoritate oficială”, care îi permite să fie folosit în Biserică. Aceasta este totuşi „fundamentată pe aprobare tacită” (Prelipcean/Neaga/Bârna/Chialda 2003: 66, 74).

V.6.1. Diferenţe atestate de Noul Testament

20 de locuri din *Psalmii* versiunii Septuaginta care sunt citaţi ca atare în Noul Testament apar într-o formă diferită în Textul Masoretic[357]. Iar unele diferenţe sunt foarte vizibile. De pildă, 2,9 este citat în Apoc. 2,27 în forma: „Tu le vei *paşte* pe ele cu toiag de fier", însă apare în *Psaltirile* britanice din 1863 şi 1867, până la Biblia din 1921, şi apoi la Cornilescu: „Tu le vei *zdrobi* cu un toiag de fier" – cuvântul רָעַע suportând oarecum ambele sensuri (*a sparge, a trata urât/ a vătăma, printr-o purtare brutală*)[358]. Doar Aristia dă: „Vei *păstori* pe ei în vargă de fier", conform variantei greceşti: ποιμανεῖς.

În 8,2, forma redată de Mat. 21,16 este: „Din gura pruncilor şi a celor ce sug ţi-ai pregătit *laudă*", şi aceasta citim şi în *Psaltirea* de linie, conform Septuagintei: (ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον). La Cornilescu e însă: „Din gura copiilor şi a celor ce sug la ţâţă, Ţi-ai scos o *întăritură de apărare*". În versiunea ebraică (מִפִּי עוֹלְלִים וְיֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז), este folosit substantivul *'ôz* (עֹז), care e redat, în diferite locuri din

[357] Ele sunt evidențiate de aparatul critic al ediției Good News Bible Bible Societies, 1994. Am mai putea aminti și cele de 116 locuri în care varianta LXX e confirmată de Peshitta (Carbajosa 2008: 196-200).

[358] Totuşi, este vorba de un aramaism, ca şi în versetul 12, la *fiu,* singurul argument fiind paralelismul sinonimic (Janse 2009: 7-8; Cheyne 1904: 8). deşi acesta putea fi păstrat şi la o intervenţie târzie. Mai alas că cum se stabileşte de Janse (2009: 11-2), în linie cu Gunkel şi Mowinkel, era vorba de un Psalm cântat la sărbătorile regale, unde tendinţa omenească era de crescândă linguşire. De aceea, mulţi comentatori occidentali acceptă că aici textul ebraic a suferit o intervenţie. Unii (Peter Williams, directorul Tyndale House Cambridge, într-o discuţie personală) expediază problema spunând că sensul dublu e potrivit pentru o poezie. Totuşi, într-o traducere, trebuie distins sensul de bază (*phanopoeia*) ireductibil, al textului. Iar un alt traducător de la *Tyndale House* alesese, de pildă, *to herd*, pentru conotaţia mai dură decât a lui *to sheperd*.

Septuaginta, cu ambele sensuri. În interpretarea *Midraşului*, era vorba de copiii care din momentul în care erau învăţaţi Legea deveneau elemente de bază ale comunităţii (Midrash: vol. I, 124). În Noul Testament însă, versiunea greacă este citată de însuşi Iisus Hristos…

Din acelaşi Psalm, versetul 8,5 este redat, în Evr. 2,7, sub forma: „L-ai micşorat pe el [pe om] cu puţin faţă de *îngeri*" (Biblia 1968), pe când Textul Masoretic dă varianta – incompatibilă cu Întruparea –: „L-ai făcut cu puţin mai prejos decât *Dumnezeu*" (traducerea Cornilescu – care foloseşte sugestia lui Segond); câteva ediţii „britanice" păstraseră totuşi forma grecească: Aristia (1859) – „L-ai făcut ceva mai inferior de kit îngerii"; Vechiul Testament Iaşi (1867) – „L-ai făcut cu puţin mai mic decât pre angelii".

O altă contradicţie flagrantă se găseşte în pasajul 39,9-11/40,6-8, redat de *Psaltirea* de linie (revizuirea 1957): „*Jertfă şi prinos n-ai voit, iar trup mi-ai întocmit.* Ardere de tot şi jertfă pentru păcat n-ai cerut. Atunci am zis: «Iată vin! În capul cărţii este scris despre mine. Ca să fac voia Ta, Dumnezeul meu, am voit şi legea Ta înlăuntru inimii mele»", formă citată, de altfel, în Evr. 10,5 (θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι), în timp ce la Cornilescu găsim: „*Tu nu doreşti nici jertfă, nici dar de mâncare, ci mi-ai străpuns urechile*; nu ceri nici ardere de tot, nici jertfă de ispăşire. Atunci am zis: «Iată-mă că vin! În sulul cărţii este scris despre mine Vreau să fac voia Ta, Dumnezeule! Şi Legea Ta este în fundul inimii mele»". *Midraşul* Sinagogii (Midrash: vol. I, 435) – preluat şi de *Translator's Handbook* al UBS (Bratcher/Reyburn 1991: 384) – susţine că fraza ebraică (זֶבַח וּמִנְחָה לֹא־חָפַצְתָּ אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי) s-ar referi la ascultarea (1 Reg. 15,22) în sensul cerut de Samuil lui Saul (şi Alter susţine că ar fi vorba de *o putere de a asculta mai atent* – Alter 2007: 142) – deşi verbul כָּרָה mai apare în Textul Masoretic doar cu sensul

săpării de puţuri. Or, lui Saul i se cerea să se abţină şi să aştepte (1 Reg. 13,13), nu să ia iniţiativa spunând tocmai: „iată vin”… Sensul evident este deci al aducerii ca jertfă a propriei persoane în locul jertfelor de animale, aşa cum este citat de altfel pasajul, cu referire la Iisus, în Evr. 10,5. Cheyne arată că aceasta trebuia să fie varianta preferată de evreii din diaspora, care aşteptau să audă că nu mai trebuie să jertfească animale, ei neavând instituţia Templului la îndemână (Cheyne 1904: 146). *New International Commentary* (Declaissé/ Jacobson/Tanner 2014: 373) e de părere că traducătorii Septuagintei n-ar fi ştiut ce să facă cu expresia, de aceea au luat *săpat* drept *reparat*, folosind καταρτίζω, care are, printre sensurile secundare, şi *a repara*. Verbul grecesc apare însă în *Psalmi* doar cu sensul de *a întocmi, crea, alcătui*. Varianta de compromis, *urechi mi-ai întocmit*, ὠτία δὲ κατηρτίσω μοι, propusă de Rahlfs (şi preluată şi de Francisca Băltăceanu) se bazează pe un text *latin* (*Psalterium Gallicanum*[359]), care se presupune că ar fi fost tradus după coloana a cincea a *Hexaplei* lui Origen (pe baza lui, ediţia Rahlfs contrazice aici cu frivolitate toţi codicii antici, ca simple variante de subsol). În *Hexapla,* ὠτία era dat nu de Septuaginta, ci de versiunile Aquila, Symmachus şi Theodotius[360]. În fine, Mozley avansează ipoteza că, în ἠθέλησας ὠτία, varianta σῶμα ar fi apărut prin mutarea lui ς, de la cuvântul precedent, într-un manuscris

[359] O revizuire făcută de Ieronim, după un text preexistent, în funcție de recenzia hexplară a septuagintei. Deși e considerată în general o mărturie a textului Septuagintei, dependența nu era totală, ci uneori textul înclina spre varianta folosită de evrei (Estin 1984: 28, 32, 46).

[360] Cum sesiza Cheyne, care are de altfel mari dubii că originalul ebraic a arătat aici ca în Textul Masoretic (Cheyne 1904: 178-9). Vezi Hexapla: vol. II, 151. *New International Commentary* afirmă greşit că *soma* este „perhaps a variant tradition in LXX”, în timp ce *otia* s-ar afla în „all extant LXX mss.” (Declaissé/Jacobson/Tanner 2014: 373) – există, într-adevăr, în Octapla, dar nu pot fi ignorate tocmai versiunile Vaticanus, Sinaiticus şi Alexandrinus.

fără pauze, alături de τι, care putea semăna cu un μ, iar *săpatul* la care face referire כָּרָה a fost înţeles ca o *dăltuire*, *modelare*[361] (sau chiar, la limită, s-a încercat traducerea unui pasaj obscur printr-o parafrază, în stilul *obscurum per obscurius*). Totuşi, Apostolul Pavel, care interpretează în sensul: *suntem sfinţiţi prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, nu prin jertfele legii*, cunoştea, obiectiv şi filologic vorbind, bine textul legii, iar auditoriul său, la fel – cum vedem, de altfel, în *Evanghelii*, unde şi citatele date de Hristos din Septuaginta erau înţelese imediat de auditori – iar Hristos spune, pe de altă parte, deseori că *Psalmii* au vorbit despre El[362].

E limpede, în lumina cazurilor analizate mai sus, că în Textul Masoretic avem un alt corpus al *Psalmilor* decât cel din Septuaginta. Există, ca detalii, şi diferenţe mai puţin vizibile, care ţin de viaţa spirituală cotidiană: de pildă, clasicul „*mâniaţi-vă* şi nu greşiţi” din 4,4 (ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε) rămâne aşa doar la doar la Aristia, iar la Keller-Stephanide e păstrat în forma: „*De vă mâniaţi* totuşi nu păcătuiţi” (fiind redat şi de Efes. 4,26). Pe când, din 1866, găsim „*Cutremuraţi-vă* şi nu păcătuiţi”, după Textul Masoretic (רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ). În unele schimbări, precum *Dumnezeu (nu) se mânie în fiecare zi* , sau *sărutaţi pe fiu/ luaţi învăţătură,* se simte tonul mai aspru al Textul Masoretic, unde Dumnezeu e mai sever în relaţia cu neamurile (deşi mai blând cu evreii), astfel că uneori Iahve din Psalmii ebraici e

---

[361] „They will have understood *karit* כרית (elsewhere = ὀρύσσειν) in the sense of cutting and shaping” (Mozley 1905: 74).

[362] Mat. 21,42; 22,43; 27,46; Lc. 24,44 etc. Psalmistul, ca profet mesianic, vorbeşte de aducerea propriei persoane ca jertfă, aşa cum e citat pasajul şi în Evr. 10, 5. E mult mai plauzibil ca evreii să fi scos aluzia la Iisus decât ca Apostolul să fi citat greşit, iar apoi scribii să fi rescris psalmul în favoarea unui creştinism facil, cum ajung să susţină partizanii protestanţi ai autenticităţii Textului Masoretic (v. Jobes-Silva 2000: 97).

imposibil de înlocuit cu blândul, tolerantul şi cosmopolitul Iisus al Noului Testament.

Totuşi, multe diferenţe ţin doar de nuanţe, şi, evident, în mare parte textul ebraic nu poate să nu păstreze şi o anume savoare a originalului. Pe baza lui se pot verifica de altfel anumite neclarităţi, precum, în 50,6/51,5, dacă găsim *păcat* în loc de *păcate,* este mai corect şi lămuritor din punct de vedere teologic, fiind vorba, evident de păcatul originar, iar nu de promiscuitatea mamei lui David[363]. Din păcate însă, ediţiile „britanice" nu urmează întotdeauna Textul Masoretic în maniera ştiinţifică pe care o pretind. Aşa cum dezvăluia un traducător ieşean în 1872, la realizarea primei *Biblii* „britanice" româneşti, „unii au folosit traducerea greacă a textului ebraic, alţii pe cea franceză, pe cea germană", aşa că rezultatul a fost „o amestecătură şi o traducere cât de liberă se poate, traduceri de traduceri" [364] . Cornilescu şi ediţiile Voruslan-Mayer fac la fel: acceptă, cu BFBS, Textul Masoretic drept superior versiunii greceşti, dar nu-l urmează strict. Exemplul evident este cunoscutul pasaj mesianic tradus în versiunea de linie: „*străpuns-au* (iar înainte de 1957, *săpat-au*) mâinile şi picioarele mele" (21,18/22,16), conform textului grecesc – ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. La fel găsim şi la Cornilescu: „*Mi-au străpuns* mâinile şi picioarele." „*Străpuns-au*" dă şi Biblia 1921, iar în ediţiile anterioare găsim variante asemănătoare: la Aristia (1859): „*au găurit* mâinile mele şi picioarele mele"; la Keller (1863): „*ei îmi*

[363] Cornişescu 2008: 27 – *în* ***păcate*** *m-a născut maica mea* e mai puţin teologic decât *în* ***păcat***, care trimite în mod mai clar la păcatul strămoşesc.

[364] Munca separată a opt persoane a dus şi la incongruenţe în modul de redare a termenilor şi expresiilor, în diferitele porţiuni de text, pe care Mayer va trebui să le studieze el însuşi, capitol cu capitol – mai reiese din scrisoarea co-revizorului I. Pallade din 2 noiembrie 1872, către dr. Alexander Thompson (Arhiva Bible Society, *Editorial Correspondence Inwards*, BSA D1/7). El revizuise Geneza-Rut (Darlow-Moule, 1293).

găurescu”; în Vechiul Testament de la Iaşi (1867): „*săpat-au* mănele mele şi piciórele mele”. De fapt, Textul Masoretic respingea însă aici aluzia mesianică şi avea: „*ca de leu,* mâinile şi picioarele mele” (כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי). Sursele principale ale lui Cornilescu, Segond şi Darby (ca şi versiunea King James, de altfel), practică aceeaşi inconsecvenţă, toate bazându-se pe tradiţia occidentală creată de *Vulgata* – care traducea, după Septuaginta, *foderunt* – de la *fodio, a săpa, îmboldi,* corespunzător lui ὀρύσσω, *a săpa, a da gaură prin săpare* (în timp ce, în varianta tradusă din evreieşte, are *vinxerunt,* de la *vincio*, *a lega* – cum redă şi Aquila: ἐπέδησαν, *au legat*). Vedem de altfel că în acest loc, singura traducere românească realizată într-adevăr după Textul Masoretic e cea care aparţine Contesei Calomira de Cimara (1922), iar ea dă o soluţie de compromis, cu o completare între paranteze: „*Ca un leu [frânt-au]* mânile şi picioarele mele”.

În evreieşte, *kā'ari*, כָּאֲרִי, *ca un leu*, şi *kā'arû*, כָּאֲרוּ, *au străpuns*, sunt apropiate, iar neînţelegerea poate veni, după Mozley (1905: 40), din simpla confundare (frecventă de altfel) a lui ו cu י. *Translator's Handbook*, care oscilează între cele două variante[365], observă însă că noţiunea *legării* nu se potriveşte în context, unde trebuie să ne gândim mai degrabă la o acţiune a câinilor, mai plauzibilă fiind deci *sfâşierea.* Dicţionarul Sander-Trenel interpretează totuşi: „*cu forţa unui leu (ei au legat)* mâinile mele” (Sander-Trenel: 273). Pentru *bound* optează şi Alter, doar fiindcă altfel, „*ca un leu* mâinile şi picioarele mele” nu are nici un sens (Alter 2007: 74). Observând că *Targum*-ul apelează la un verb în plus pentru a deriva

[365] „Nici una nu poate fi propusă dogmatic ca fiind cea corectă” (Bratcher/Reyburn 1991: 221) – deşi versiunile latină, siriacă şi greacă dau la unison: „*străpuns*”.

sensul: „***muşcă** precum leul*”[366], şi pentru a evita o traducere fără sens, *New International Commentary* improvizează, în context: „They circle me *like a lion, my hands and feet*”, speculând înţelesul care se desprinde, în engleză, din simpla păstrare a ordinii cuvintelor. Interpretările mai noi încearcă să demonstreze, totuşi, că ar fi vorba de felul leilor de a străpunge sau sfâşia mâinile, subînţelegând deci adăugirea din Targum şi adaptându-se viziunii creştine. Dar stilul general al corecturilor fariseice, care, cum am menţionat, caută să sublinieze forţa evlaviei iudaice, ne face să ne gândim la mesajul: „eu sunt ca un leu fiindcă sunt fariseu” – aşa cum desprinde şi Băltăceanu, invocând comentarii rabinice: „m-au înconjurat cum înconjuri un leu” (Băltăceanu: 96). Midraşul interpretează diferit (Midrash: vol. I, 320; II, 458), dar păstrând asocierea lui „ca un leu” tot cu mâinile psalmistului, iar nu cu vrăjmaşii: „mâinile şi picioarele mele *sunt urâte ca de leu*”, adică „*respingătoare*”, întrucât „ei le-au făcut respingătoare”, în felul cum Esterei i s-ar fi făcut vrăji, de către Amman, pentru ca picioarele ei să arate urâte în ochii împăratului Ahaşveroş – în timp ce Dumnezeu le făcea să strălucească. Versiunea descoperită la Qumran are însă în acest loc כרו, ceea ce confirmă varianta creştină din *Septuaginta*, *Vulgata* şi *Peshitta* – căci א cade uneori înainte de ר în conjugarea verbului, cum observă Mozley, nu însă şi din rădăcina substantivului. Această descoperire recentă nu ar trebui totuşi să ducă la abandonarea Textului Masoretic (ale cărui manuscrise conţin, în majoritate, „ca un leu”) *doar în acest loc particular*, ci la reevaluarea creditului pe care i-l dau cei care îl consideră în general drept versiunea originală,

[366] Declaissé/Jacobson/Tanner 2014: 230. Într-adevăr Targumul susţine că *oamenii din jur* sunt ca leul, nu *mâinile* (Targum: 59) – idee care apare de altfel şi anterior, la versetul 13.

nealterată, a Vechiului Testament[367].

V.7. Episodul Cornilescu

Ideea în sine a Societăţii de a se ocupa, în ţări străine, de traducerea *Bibliei*, direct sau prin cei aleşi de agenţi, era deja un act de prozelitism, bazat pe speranţa că *Biblia* „va convinge de greşeală” (Steer 2004: 169) Bisericile tradiţionale. Prin impunerea unui format fără prefaţă şi comentarii se căuta, de asemenea, ruperea textului de cultele tradiţionale, iar utilizarea Vechiului Testament ebraic corespundea unei concepţii protestante. Din păcate, partizanatul de facto al Societăţii nu s-a oprit la atât, ci a făcut şi pasul către o reinterpretare forţată, strict confesională, a textului, uneori cu accente polemice anti-ortodoxe. În această privinţă, ediţia Cornilescu a reprezentat momentul de vârf, aşa cum a arătat şi Pr. David în cunoscutul său studiu. Totuşi, nu i se poate atribui ei în întregime această confesionalizare a textului biblic. Contribuţia ei cea mai importantă a constat în valorificarea sugestiilor date în această direcţie de ediţiile britanice anterioare, de agenţi, de mişcările neoprotestante locale şi de versiunile străine considerate, la rândul lor, mai respectabile (uneori, sursa lor urcând de altfel până la Textul Masoretic), pentru a crea o versiune confesională etalon, în epocă. Se încălcau, desigur, nu doar principiile de neutralitate statuate iniţial de Societate, ci şi cele pe care le apăra însuşi Cornilescu: „N-am

[367] La fel, şi în pasajul analizat anterior. Aceeaşi expresie (זִיז שָׂדַי), care apare în mod identic în 49,12/50,11 şi în 79,15/80,13, e redată de Nova întâi prin *quod movetur in agro*, apoi prin *singularis ferus*. Segond dă întâi *tout ce qui se **meut** dans les champs*, apoi, *les bêtes des champs*. Iar Cornilescu, ia direct de aici: *tot ce se mişcă pe câmp*, respectiv *fiarele câmpului*, fără să mai recurgă la ebraică.

ţinut seamă de niciuna din consideraţiunile pe care le-ar putea aduce vreo confesiune asupra textului”, căci „textul trebuie lăsat aşa cum e”, de vreme ce „*Biblia* este şi rămâne mai presus de orice confesiune şi ei trebuie să i se supună orice confesiune care vrea să se întemeieze pe *Biblie* în susţinerile ei” (Cornilescu 1923: 567, 570).

Teoria protestantă că omul se mântuieşte prin decizia de a crede în Dumnezeu şi că nu există fapte bune este introdusă în textul biblic în primul rând prin eliminarea sistematică a noţiunilor de *om drept*, *sfânt* sau *cuvios*, prin înlocuirea termenului *nădejde* şi evitarea ideii de *mântuire* la viitor. Părintele David (1957, 33-4) considera înlocuirea „dreptăţii” cu „neprihănirea” (de pildă în Mat. 6,33; 25,46; Rom. 6,18 etc.) drept o marcă a traducerii Cornilescu, Într-adevăr, în Rom. 6, 18, versiunile anterioare lui Cornilescu (1859, 1863, 1868, 1871, 1875, 1877, 1881 etc) dau *dreptate* pentru δικαιοσύνη, nu *neprihănire*, Segond dă *justice*, iar Darby *righteousness* – ce-i drept, în englezeşte, adjectivul „right” nu se atribuie oamenilor, iar „just” e restrâns la judecători, astfel că în limbajul obişnuit „righteous” este un concept destul de vag, nu un echivalent pentru uzualul „drept” din româneşte; totuşi, „neprihănit” este echivalentul lui „unstained”, nu al lui „righteous”. Exista însă şi în Cartea Psalmilor din 1863 (Keller-Stefanide) „cu inima curată” în loc de „drept la inimă” (εὐθύς τῇ καρδίᾳ) (יְשַׁר־לֵב) – 10/11,2; 35,10/36,11 etc. –, iar conceptul neprihănirii se regăseşte şi în ediţia din 1866, unde, în introducerea Psalmului 7, e amintită „inocenţa” – de asemenea, în *Biblia* ieşeană din 1874, unde apare „nevinovăţia”[368].

[368] Tot în legătură cu acest concept, Cornilescu transpune în Noul Testament o traducere „interpretativă” sau „creatoare” în Gal. 2,16 (în stilul celei cunoscute, operată de Luther în Rom. 3,28): „numai prin credinţa” în loc de „prin credinţa”, dar trebuie precizat că ea e preluată din Noul Testament scos la 1863 – de asemenea, versiunile „britanice” au oscilat aici între „credinţa *lui* Iisus Hristos” (1859, 1863, 1867), şi „…*în*

Uneori, şi textul ebraic susţine înlocuirea lui *a nădăjdui* (gr. ἐλπίζω) cu *a avea încredere* (*to trust*) – בָּטַח (bāṭaḥ): *„n-au avut încredere* în ajutorul Lui" (Cornilescu) – 77,26/78,22, faţă de: *„nici au nădăjduit* (ἤλπισαν) spre mântuirea lui" (*Biblia* sinodală 1914). De multe ori însă este vorba doar de o modificare la nivelul traducerii româneşti, pentru a se ocoli termenii neconvenabili (Cornilescu preia, în acest sens, mai mult sugestii de la Segond şi de la *Biblii* „britanice" anterioare decât apelează la sursele originale): „Pentru ca aceştia *să-şi pună încrederea* în Dumnezeu" (Cornilescu – 77,9/78,7), deşi originalul ebraic foloseşte כֶּסֶל (*kesel*), *speranţă*, ca în traducerea de linie (1914): „Ca să-şi pue întru Dumnezeu *nădejdea* Lor" (ἵνα θῶνται ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν **ἐλπίδα** αὐτῶν).

Intepretarea discutabilă a elementelor de aspect verbal, de care am amintit mai sus, permite plasarea mântuirii doar în sfera prezentului: „*Sunt* cu inima veselă, din pricina *mântuirii* Tale" (Cornilescu – 12,6/13,5) deşi Textul Masoretic are יָגֵל, formă de *imperfect* al lui גִּיל, iar versiunea de linie traduce: „*Bucura-se*-va inima mea de *mântuirea* ta" (ἀγαλλιάσεται fiind formă de *viitor* al lui ἀγαλλιάω). Imperativul *mântuieşte-mă* (68/69,1) e şi el transpus într-un registru mai prozaic (*scapă-mă*), pentru evitarea omonimiilor neconvenabile.

Şi alte aspecte au reformulări (în mare parte, acoperite, de altfel, de Textul Masoretic), care convin spiritului doctrinei protestante. Oamenii nu pot face nimic (10/11,3), pentru că sunt doar oameni (9,20), dar şi Dumnezeu este mai blând, nepretinzându-le nimic: El e gata să ierte (85,4/86,5), nu îl batjocoreşte pe Leviatan (103,27/104,26) şi nu îi acuză pe

---

Iisus Hristos" (ca în 1875-1917 etc). Cornilescu face acelaşi lucru în Tit. 3,7, unde, în loc de „ca îndreptându-ne" („prin graţia lui" – 1863 sau „prin charulŭ lui" – 1877-1917), pune, îngroşând sensul participiului aorist: „odată socotit neprihănit…"

oameni pentru vreun păcat concret, cum ar fi, de pildă, hoţia la cântar (61/62,9) – ca în *Psaltirea* de linie (1914).

Accentele polemice cunoscute privind preoţia (prezbiteratul) nu se rezumă la Noul Testament[369]. Nici în *Psalmi* nu există clasicul „după *rânduiala* lui Melhisedec" (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ – 109/110,4) ci, la Cornilescu, „*felul* lui"). La 1859, Aristia pusese „după *ordinea* Melkisedek", iar Keller-Stefanide schimba în 1863 cu „*modul* lui". În 1866, Ieronim pune din nou „*rânduiala*", dar este corectat, în 1867, de misionarul William Mayer[370], iarăşi cu „*modul* lui", apoi, în 1874, cu soluţia: „după *chipul* lui Melchisedek", rămasă până la Biblia 1921. Expresia din Textul Masoretic (עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק) este într-adevăr problematică, pentru că, deşi דִּבְרָה e explicat de dicţionare[371] cu sensul *manière*, *manner*, trimiterea biblică se face, de regulă, numai la acest verset. Segond traduce, desigur, *manière*, în timp ce ediţiile englezeşti au în general *order* – dar New American Bible preferă: *like Melchizedek*.

Semnul egal pus de Cornilescu închinarea la icoane şi idolatrie nu apare, cum credea Pr. David, numai în Noul Testament[372], ci el este deja în Cartea Psalmilor din 1920, în

---

[369] Studiul Pr. David amintea (David 1957: 35) înlocuirea sistematică a lui *preoţi* cu *prezbiteri* (Iac. 5,14, Evr. 5,24 etc). Nu găseam această opţiune în traducerile britanice din 1859 şi 1863, dar ea apare din 1867, unde sunt preferaţi *bătrânii*, în timp ce din 1871-1917 se pune *presbiteri*. De asemenea, mai remarca înlocuirea, în Evr. 7,24, a adjectivului *netrecătoare* (în legătură cu preoţia), prin perifraza fals sinonimică „care nu poate trece de la unul la altul". Ediţiile 1859 şi 1863 dădeau, corect, „are preoţia vecinică", în 1867 găseam „are preoţia neschimbătoare", iar din 1875 versiunile britanice au: „are preoţia neîncălcată".

[370] De la London Jews Society din Iaşi (Darlow-Moule: 1292).

[371] Sander-Trenel: 117; Koehler-Baumgartner: 212; BDB: 184. Dicţionarul Holladay, inclus în Bible Works 9, mai dă şi *way*.

[372] Părintele David credea că nu Cornilescu a pus în Ps. 96/97,7 *icoane* în loc de *chipuri cioplite*, ci editorii ulteriori (David 1957: 36), deşi

ofensatorul verset Ps. 96/97,7: „Sunt ruşinaţi toţi cei ce slujesc *icoanelor* şi cari se fălesc cu idolii". Aici, el traduce פֶּסֶל (*pesel*), γλυπτός, *chip cioplit* (Biblia 1968 – vezi Lev. 26,1), prin *icoană*, dependent de Segond (*image*), de anumite locuri traduse astfel în ediţiile anterioare ale Noului Testament „britanic" şi de o concepţie polemică, pe care între timp englezii înşişi, finanţatorii ediţiei sale, au abandonat-o. *Icoana* desemnează în limba română în mod evident picturile religioase cu care ortodocşii (astăzi, şi anglicanii) îşi ornează bisericile şi pe care le venerează, în virtutea unei vechi tradiţii teologice bizantine, ignorată însă de colportorii din epocă ai Societăţii[373]. *Psaltirile* „britanice" anterioare ţinuseră cont de sensul din limba română: 1859 – *adoră sculpturele*; 1863 – *adorătorii sculpturelor*; 1867 – *servesc imaginilor sculptate*; 1921 (ed. Nitzulescu) – *servesc la chipuri cioplite*. Versiunea de linie ortodoxă dădea, desigur, „se închină celor ciopliţi" (1914) sau „chipurilor cioplite" (1957).

Părintele David (1957, 36) mai reproşa traducerea, în Luc. 16,23, a lui ᾅδης nu prin *iad*, ca în vechea tradiţie, ci cu un echivalent al lui שְׁאוֹל: *locuinţă a morţilor* – concept vag ce nu face decât să susţină concepţia adventistă despre inexistenţa iadului. Aici sugestia nu vine din ediţiile britanice anterioare

---

cita locuri unde la Cornilescu apare *icoană* în loc de *chip* în Noul Testament, precum în Rom. 1:23. Şi aici însă, în ediţia 1871, care prefera termenii latini (ex. *glorie* în loc de *slavă*) – e drept, în ediţiile 1859-1867 se dădea tot *chip*, iar de la 1875 înainte s-a dat *închipuire*. De asemenea, în Apoc. 13,14, acolo unde Cornilescu foloseşte *icoană* pentru *chip* (făcut fiarei), cuvântul apare şi în ediţia 1863 („se facă *icona* ferei"), în timp ce ediţiile 1871-1917 aveau *imagine* – numai în 1859 şi 1867 s-a păstrat „chip", ca în versiunile ortodoxe.

[373] Canton relata cum, în Rusia, un om ar fi înţeles, citind pentru prima oară Vechiul Testament, că icoanele, fiind de lemn, sunt totuna cu idolii de lemn descrişi acolo. Iar de aici se deducea că Russian Bible Society s-a desfiinţat din cauza temerilor clerului ortodox că adevărul Scripturilor le-ar deschide oamenilor mintea (Canton 1904: 415).

(care traduc, toate, *iad*), ci în principal de la Segond: *le séjour des morts*. Darby dă şi el *hades* (cu minusculă), dar traducerile mai noi au creat o adevărată tradiţie occidentală, în sensul evitării lui *hell* din KJV – echivalent al lui *inferno* din *Vulgata* – şi de a căuta un echivalent al conceptului ebraic: English Standard Version, American şi New American Standard Bible aleg *Hades* (cu majusculă), New American Bible, *the netherworld,* iar Common English Bible, *the place of the dead*. Această manieră de traducere ajunge, în Psalmi, să exprime o întreagă filozofie legată de moarte, cu tente, pe alocuri, anti-creştine. În versetul 15/16,10, redat în versiunea de linie (1914): „Că nu vei lăsa sufletul meu în *iad*, nici vei da pre cel cuvios al tău să vază stricăciune”, găsim la Cornilescu: „Căci nu vei lăsa sufletul meu în *locuinţa morţilor*, nu vei îngădui ca prea iubitul Tău să vadă putrezirea”[374]. În 6,5, tendinţa lui Cornilescu de a duce sensul în acea direcţie[375] e încă şi mai vizibilă. Pasajul era oricum dificil, căci formularea greacă echivocă (*ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ θανάτῳ ὁ μνημονεύων σου ἐν δὲ τῷ ᾅδῃ τίς ἐξομολογήσεταί σοι*), permite, cum observă Francisca Băltăceanu – chiar dacă ea preferă soluţia mai apropiată de textul ebraic), şi o interpretare creştină (Băltăceanu: 52), speculată de *Psaltirea* de linie românească (deşi versiunile mai vechi o ignorau): *Că nu este întru moarte cel ce Te pomeneşte pe Tine*. Începând cu ediţia 1863, se alege o formulare mai aproape de versiunea masoreţilor (כִּי אֵין בַּמָּוֶת זִכְרֶךָ בִּשְׁאוֹל מִי יוֹדֶה־לָּךְ): *„Căci în moarte nu se pomeneşte de Tine”*, interpretată de exegeţii protestanţi în

[374] Aici mai remarcăm, desigur, în loc de *cuvios* (ὅσιος) sau *pios* (חָסִיד), „cel preaiubit” – din raţiunile nefilologice amintite mai sus (sugestia venind tot de la Segond: *ton bien-aimé*).

[375] Este ciudat că aceasta este teza propovăduită de adventişti, care dau credit traducerii sale, dar el s-a opus adventiştilor, prin traduceri polemice la adresa lui Hellen White şi a respectării sâmbetei.

sensul rugăciunii lui Iezechia (Is. 38,18)[376]. Formularea lui Cornilescu merge însă până la scandalos: *„Căci cel ce moare nu-şi mai aduce aminte de Tine; şi cine Te va lăuda în locuinţa morţilor*?”, fidel versiunii Segond: „Car celui qui meurt n'a plus ton souvenir; Qui te louera dans le séjour des morts?”[377] Această interpretare trebuie pusă şi în legătură şi cu versetul 87,11/88,10: „sau se scoală morţii să te laude?” – adoptat, din păcate, alături de alte forme ebraice, şi de ediţia ortodoxă 1957: „Sau cei morţi se vor scula şi te vor lăuda pe tine”. Traducerea tradiţională ortodoxă era (de la Ms. 4389 la Biblia 1914): „Au *doftorii* (se) vor scula şi se vor mărturisi ţie?”, iar diferenţa flagrantă e susţinută aici de deosebirea dintre textele ebraic (אִם־רְפָאִים יָקוּמוּ יוֹדוּךָ סֶּלָה) şi grecesc (ἢ **ἰατροὶ** *ἀναστήσουσιν καὶ ἐξομολογήσονταί σοι*) – ultimul, ignorat de bibliştii protestanţi drept o eroare a Septuagintei, deşi formularea ebraică e contrară aici doctrinei învierii, deci formula Septuagintei trebuia să fi fost adoptată cu bună ştiinţă, nu din vreo greşeală de citire[378]. *Morţi* era şi la Aristia, iar,

[376] Vezi Cheyne 1904: 19. Iar *New International Commentary* vede în LXX doar sensul: „nimeni nu îşi aduce aminte de Tine” (Declaissé/ Jacobson/Tanner 2014: 103) – neluându-l în calcul şi pe cel din greceşte, exploatat, în româneşte, de *Psaltirea* de linie.

[377] De asemenea, mai are, în 85,12/86,13, în loc de „iadul *cel mai de jos*” (κατώτατος/תַּחְתִּיָּה), o traducere liberă: „*adânca* Locuinţă a morţilor”. La Aristia găseam: „*foarte de jos*”; în 1866, „iadul *cel adânc*”, schimbat, în 1867, ca „infernul cel mai adânc”, iar în Biblia 1921, este: „infernul *cel mai de jos*”. Şi ediţia 1863 dădea, totuşi, ceva asemănător cu Cornilescu: „lumea *de josu cea adâncă*”.

[378] Chiar ortodoxul Pentiuc spune, totuşi, că de fapt „*umbre*” era mai inteligibil în text, fără a ţine seama că susţine astfel o argumentaţie împotriva Învierii. El îl citează pe Augustin, acuzându-l hazardat că avea o veneraţie exagerată pentru Septuaginta, când acesta arăta corect că traducătorii au intuit, sub puterea inspiraţiei, sensul originar al Psalmului. Comentatorul român era însă influenţat de *Biblia* de la 1968, cum recunoaşte (Pentiuc 2014: x, 76-7). Sensul Psalmului era, evident, că medicii (într-un înţeles nu departe de vraci îmbălsămători – Fac. 50,2), nu puteau

după 1863, când se încearcă „*Figurele celle întunecóse* scula-se-vor şi vorŭ lăuda pre tine?”[379], se adoptă, în 1866, „ori *umbre* scula-se-vor şi te vor lăuda”, care rămâne la 1867 („Scula-se-vor *umbre*, ca să te laude?”), şi până la Biblia 1921 – care are tot „*umbrele*”. În fine, în aceeaşi direcţie sens mai găsim la Cornilescu (de la Segond) şi traducerea: *Cei ce nu pot să-şi păstreze viaţa* – în 21,34/22,29.

Pe lângă acest tip de realism nepotrivit, *Psalmii* versiunilor britanice se mai caracterizează şi printr-o anumită hipercorectitudine, care acoperă, printr-o citire a textului în cheie istoric-geografică, aceleaşi idiosincrazii confesionale: cuvântul ebraic הֵיכָל, redat în greceşte prin *ναός* şi în latineşte prin *templum*, e tradus, conform tradiţiei occidentale, invariabil prin *templu*, încă de la Aristia în 1859, eliminându-se cuvintele *Biserică* sau *locaş*, prezente în versiunea de linie, care ar fi indus concepţia că Templul nu e doar cel din Vechiul Testament, ci şi Biserica familiară cititorilor.

De la evreii Keller (1863) şi Ieronim Voruslan (1866) şi până la ultimele Biblii atribuite neoficial lui Nitzulescu (v. Biblia 1921), unde se renunţă la idee, tetragrama יהוה este

---

ridica un om căzut, într-o manieră care l-ar fi glorificat pe Dumnezeu: „Sau doctorii vor scula, *pentru ca oamenii să Te laude*?” – nuanţa impersonală ar putea subînţelege şi un „oamenii”, în Ps. 87,11/88,10 (*să te laude*), ca şi la Ioan 15,6 sau 1 Tim. 1,20 (variante echivalente ar fi atunci: *ca să fii lăudat/ spre lauda Ta*). Termenul רָפָא sau ἰατρός apare, de altfel, în Vechiul Testament nu cu sensul pozitiv al medicului de azi (şi din Sir. 38, 1), ci mai degrabă ca un slujitor al amăgirilor şi adversar al adevăratei religii, al credinţei în Dumnezeu: 2 Par. 16, 12, Iov 13, 4, Ier. 8, 22. (Poate influenţat de mediul american în care trăieşte, Pentiuc face de altfel şi alte concesii îndoielnice iudaismului, spunând de pildă că slujbele ortodoxe ar avea pasaje antisemite – nevăzând caracterul simbolic, pozitiv şi negativ, al „iudeului” din textul liturgic.)

[379] Ediţia 1863 are şi în loc de *iad*, la 15/16,10, „imperiulŭ morţei”, iar la 6,5, „mormêntŭ”.

redată prin *Iehova* (cum făcea şi Darby) acolo unde tradiţia românească dintotdeauna, urmând direcţiilor latină (*Dominus*) şi greacă (κύριος), folosea *Domnul*. Cornilescu, neputând utiliza sugestia lui Segond (*l'Éternel*), admite corectura din textul Nitzulescu şi revine, la rândul lui, la *Domnul*[380]. În schimb, redă hipercorect, în 103,19/104,18, pe שָׁפָן, tradus în Septuaginta ca χοιρογρύλλιος. Inițial, acceptase soluția *„iepure"* din *Psaltirea* de linie ortodoxă (de altfel, inexactă, deşi preluată și de ediţia Keller în 1863) – nu e mulţumit nici cu soluţia lui Aristia din 1859, care dădea: „Petrele (sunt) refugiul *dessipedelor*"), nici cu a lui Ieronim, din 1866, *„şoarecele de munte"*, păstrată ulterior, ci, din 1931, transcrie direct, corect ştiinţific, *„şafan"*, cu derutante rezonanţe exotice[381].

V.8. Personalizarea în exces

Traductologii biblici protestanţi şi simplii teoreticieni occidentali ai traducerii poeziei stabilesc la unison[382] că un

[380] Deşi aici recomandarea de a folosi „numele personal al lui Dumnezeu" ca Iehova apărea chiar în *Regulile pentru traducători* ale BFBS, care luau ca model pasaje din versiunile autorizate britanice, unde această soluţie dădea – după cum se susţinea – mai multă forţă (Rules 1906: 7). Dar chiar şi ortodoxul Isidor de Onciul folosea, în epocă, *Iehova*.

[381] Galaction şi Radu dădeau, în *Psaltirea* din 1929, *dihor*. Apoi, în 1939, au preluat şi ei *şafan*. Ce-i drept, iepurele are vizuina în pământ, nu între pietre. Cazul e atins și de Munteanu (2008: 108-9), din analiza căruia se vede că *Psaltirea* de linie, cea folosită în cult, a păstrat cuvântul moștenit, în timp ce, în restul *Bibliei*, s-au mai încercat sinonime și în versiunile clasice ortodoxe.

[382] „A translation is a friendship between poets. There is a mystical union between them based on love and art" spune Barnstone (Barnstone 1993: 266), în timp ce Tytler merge mai departe: „How then shall a translator accomplish this difficult union of ease with fidelity? To use a bold

bun traducător trebuie să aproprieze spiritul autorului, pentru a fi capabil să-i redea mesajul bazându-se şi pe experienţa proprie. Prin titlurile Psalmilor, tradiţia ne-a indicat că morala lor trebuie citită în cheia biografiei lui David. Lectura lor în versiunea lui Cornilescu trimite însă mai mult cu gândul la biografia autorului traducerii. În acest caz, se întâmplă deci invers: aşa cum foloseşte ca instrument *Biblia* pentru a susţine tezele doctrinare (împotriva propriilor principii declarate), îşi asumă şi Psalmii din perspectiva controverselor sale cu ortodocşii, afişând postura dreptului fugar, pe care o clama,

---

expression, he must adopt the very soul of his author, which must speak through his own organs". (...) „Unless he is possessed of the most correct taste, he will be in continual danger of presenting an exaggerated picture or a caricature of his original". Se dă, în context, exemplul lui Voltaire, ca traducător al lui Shakespeare, arătând că traducătorii-poeţi „rank equally high in the list of original poets as in that of the translators of poetry" (Tytler 1813: 74, 114, 208). Din păcate nu se face pasul logic în domeniul religios, discutarea moralităţii şi a încrederii pe care o inspiră un traducător: o temă absentă în Protestantism. Totuşi, dintr-o perspectivă aplicată la Biblie, Nida spune, despre postura traducătorului: „He is not competent unless he has also a truly empathetic spirit. Apoi explică: „No translator can avoid a certain degree of personal involvement in his work. In his interpretation of the source-language message, his selection of corresponding words and grammatical forms, and his choice of stylistic equivalents, he will inevitably be influenced by his overall empathy with author and message, or his lack of it. It is quite understandable that the behavioral and intraorganismic meanings employed by the author will affect and be affected by the translators's corresponding values – which in no instance will be exactly the same as author's. Intellectual honesty requires the translator to be as free as possible from personal intrusion in the communication process. The translator should never tack on his own impressions or distort the message to fit his own intellectual and emotional outlook. At the same time, the human translator is not a machine, and he inevitably leaves the stamp of his own personality on any translation he makes. This being the case, he must exert every effort to reduce to a minimum any intrusion of himself which is not in harmony with the intent of the original author and message (Nida 1964: 151-2, 154)."

cum ştim, în mod îndoielnic, în repetate rânduri[383] – chiar dacă ar fi fost, prin absurd, aşa, tot nu ar fi fost corect moral şi filologic să îşi exprime resentimentele în traducere…

Nici una din ediţiile britanice anterioare, nici Segond şi nici Darby nu i-au dat lui Cornilescu sugestia să traducă în loc de „Fericit bărbatul care n-a umbat *în* sfatul necredincioşilor" (1,1), „Ferice de omul care nu se duce *la* sfatul celor răi"[384]. Sigur, se poate invoca intenţia lui de transpunere într-o limbă cât mai banală, chiar cu preţul pierderii sensului, cum face în atâtea locuri, sau ne-am putea aminti versiuni foarte vechi (*Psaltirea* Şcheiană, *Psaltirea* Hurmuzaki[385]), dar în cazul său nu putem face abstracţie că a înfiinţat o confesiune nouă în România, Biserica Evanghelică, iar psalmul se potriveşte ca suport pentru această separare. Sfatul (βουλή, עֵצָה), venit în română din slavonescul съвѣтъ, admite, într-adevăr, un triplu sens (*consiliere*, *proiect* sau *adunare*) – ceea ce i-a indus şi pe alţii în eroare[386] –, dar prepoziţia greacă ἐν şi cea ebraică בְּ nu

---

[383] Cornilescu se plângea agenţilor BFBS că va veni ziua când Biserica îl va da afară din cauza „convertirii" sale (Conţac 2014: 92-93: *The result is that he feels the day must come when the church will turn him out*) – acuzând o persecuţie acolo unde era vorba de fapt de o înstrăinare conştientă, teologică şi practică, de Biserică. Se ridică deci din nou problema dacă cineva care poate pretinde că e persecutat în mod fals prezintă încredere ca interpret al Scripturii.

[384] LXX: Μακάριος ἀνήρ ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν. TM: אַשְׁרֵי־הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים (’ašrēy hā’iš ’ăšer lô’ hālaḵ ba‘aṣaṯ r^{e}šā‘yim). Vulgata are aici: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum.*

[385] Iar versiunea slavonă dădea: **Бл҃жень мѹжь, иже не иде на совѣть нечестивыхъ.**

[386] **Varianta 1** – Nicodim Munteanu (1936, 1944): „care nu *se ia **după** sfatul* necredincioşilor". **Varianta 2** – Dosoftei 1680: „n-au mers ***în** sfatul* necuraţilor"; 1673: „Ferice de omul *ce n-a mearge/ În sfatul* celor fărădeleage"; *Biblia* 1688: „N-au mersu *în sfatul* necuraţilor"; *Psaltirea* de linie (1710 - prezent): „*în sfatul* necredincioşilor"; Corbea (1720): „ce nu

indică *direcţia* unei mişcări (sens pe care slavonescul на l-ar permite), ci doar *influenţa*, aşa cum găsim în majoritatea traducerilor moderne şi în alte locuri din *Psalmi*, unde se poate vedea că e vorba de *convingere* („sfatul săracului”, aşa cum vedem în 13/14,6, este nădejdea în Domnul), deci nicidecum nu se referă la prezenţa fizică la o adunare eclezială sau alta.

Şi în alte opţiuni de traducere se poate bănui aceeaşi obsesie. „*Nişte îngâmfaţi* s-au sculat împotriva mea” sună la fel, spre deosebire de „*călcătorii de lege* s-au sculat asupra mea”, din ediţia de linie), De asemenea, „batjocoritorii” ar putea fi înţeleşi ca fiind nu blasfematorii lui Dumnezeu, ci criticii sectanţilor – chiar şi aceste trimiteri arată că „persecuţia” la care ar fi fost supus traducătorul a fost cel mult una doar resimţită de el. În loc de „adunarea celor tari”, avem la Cornilescu, în 85,13/86,14, „o ceată de oameni asupritori”. De aceea, traducătorul îi poate dispreţui: în loc de „*ca unul din căpetenii* cădeţi”, găsim la el: „veţi cădea *ca un domnitor oarecare*” (81/82,7).

Cum am văzut mai sus, Cornilescu foloseşte traducerea ca instrument polemic, arătând lipsă de respect faţă de text. Din punctul de vedere al eticii traducerii, era el, în acest caz, o opţiune potrivită pentru a reda fidel textul biblic unei comunităţi?[387] Agenţilor Societăţii Britanice, dacă nu ar fi fost încântaţi că pot face prozelitism prin el, ar fi putut să le dea de bănuit că, în calitate de oponent al ierarhiei ortodoxe, fostul ierodiacon nu îi corecta atunci când îi adresau, în scrisori, apelativul „reverend”. „Cornilescu was *not* to be trusted” – a remarcat, doar târziu, un reprezentant al UBS[388].

---

i-au fost svatul ***cu*** necredincioşii”. **Varianta 3** – P. Scheiană: „nu mearge ***la sfatul*** necuraţilor”; P. Hurmuzaki: „nu mearse *la svatulu* necuraţilor”.

[387] Nu e chemat orișicine să facă ediția cărților sfinte – e şi reacţia greco-catolică (Bălan 1914: 276).

[388] *Monsieur Beguin informed Dr Cockburn this morning in conversation that Mr Cornilescu was not to be trusted. (The conversation*

Versiunea sa i-a entuziasmat pe moment pe agenţii Societăţii şi pe fondul cunoaşterii superficiale a limbii române (dacă nu ar fi avut o viziune atât de schematică a textului, ar fi trebuit să îi pună pe gânduri faptul că ei înşişi, ca străini, au putut corecta modul în care era redat cuvântul *dreptate* (Conţac 2014: 177, 214 etc.) –, iniţial tradus printr-o lungă perifrază, o adevărată definiţie), dar probabil a contat mai mult colaborarea în direcţia anumitor năzuinţe de colonialism cultural [389]: Cornilescu avea ca reper ediţiile occidentale (Segond şi Darby), oferind explicaţia: „sunt mai exacte *ştiinţificeşte*” (Cornilescu 1923: 569), deşi ele, cum exemplificam mai sus, erau mai dependente de tradiţiile proprii decât de rigoarea ştiinţifică[390].

---

was about getting Roumanian Bibles into Roumania) 5.9.56 (Misc. Memos. Re. Scriptures for Rumania 1947-68, Dosarul D8 – 22-3, din Arhiva BFBS) Sublinierea aparţine autorului noţiţei. Era vorba de găsirea unei modalităţi de a trimite, printr-o persoană, *Biblii* în România, ceea ce ar fi presupus, probabil, şi contacte cu reprezentanţi ai BOR. Nu cunoaştem detaliile discuţiei cu activistul WCC, dar termenul folosit de secretarul UBS, Béguin, arată că, la acea dată, nici în mediile protestante nu mai făcea aceeaşi impresie „convertirea autentică” a lui Cornilescu – altfel, nu poţi spune despre cineva care L-a întâlnit pe Dumnezeu că nu e de *încredere*. Menţiunea nu arăta că nu trebuie deranjat ori expus, ci că *nu trebuie avut încredere în el*. Atunci, era oare potrivit ca traducător al Bibliei?

[389] Legătura dintre agenţi şi colonialismul britanic e recunoscută astăzi, chiar dacă se evidenţiază şi un efort al Societăţii pentru combaterea acestei tendinţe şi păstrarea identităţii culturale locale (Batalden/Cann/Dean 2004: 12).

[390] Traducerile oficiale englezeşti, ca şi toate celelalte occidentale, de la Luther încoace, erau făcute după textele originale grec şi ebraic doar declarativ. În realitate, ele erau interpretări ale acestor surse prin prisma versiunilor Vulgata şi Septuaginta – folosite ca „un fel de piatra Rosetta” (Pells 1911: 8). Lucru cu atât mai valabil pentru versiunea Darby.

V.9. Concluzii

Cornilescu cade în extrema unui limbaj colocvial şi inexact, preia orice sugestie de „ajustare" a textului în direcţia confesionalizării protestante, introducând şi altele noi, dintr-o perspectivă radicală. Din punct de vedere intelectual, e dependent mai mult de versiunea Louis Segond decât de vreun text original. Creditat, din neştiinţa limbii române şi din interes prozelitist, de agenţii BFBS, i-a dezamăgit ulterior şi pe aceştia. Astăzi, ediţia sa este depăşită din toate punctele de vedere şi de aceea credem că se impune o reevaluare a susţinerii ei (şi, în final, o înlocuire a ei, chiar şi de cei care doresc să se raporteze la Textul Masoretic, de care dă mărturie doar indirect), ţinând cont de noile realităţi interconfesionale şi cu o perspectivă mai ştiinţifică şi deschisă asupra surselor şi metodelor de traducere.

V.10. Analiză comparată: Psalmul 10/11 şi versetul 85/86,2

Psalmul 11, traducerea Cornilescu, faţă de alte ediţii „britanice"

1. La Domnul ***găsesc scăpare!*** (În Domnul m-am încrezut – 1959) (Eu mă încredu în Iehova – 1863) (În Iehova mă încred – 1867) (În Domnul mă încred – 1921) Cum puteţi să-mi spuneţi: „Fugi în munţii voştri, ca o pasăre?"

Psalmul 10, *Biblia* Sinodală 1914, cu sursele originale şi intermediare occidentale

1. Spre Domnul ***am nădăjduit*** (ἐπὶ τῷ κυρίῳ πέποιθα – LXX) (בַּיהוָה חָסִיתִי – TM) (C'est en l'Éternel que je cherche un refuge – Segond) (In Jehovah have I put my trust – Darby), cum veţi zice sufletului meu, mută-te în munţi ca o pasăre?

Termenul „nădejde” este evitat deliberat.

2. Căci iată că cei răi încordează arcul, îşi potrivesc săgeata pe coardă, ca să tragă pe ascuns asupra ***celor cu inima curată*** (pe cei de inimă drepţi – 1859) (pre cei ce sunt cu inima curată – 1863) (pre cei drepţi la inimă – 1867) (pre cei drepţi cu inimă – 1921).

2. Că iată păcătoşii au încordat arcul, gătit-au săgeţi în tolbă, ca să săgete întru întunerec ***pre cei drepţi la inimă*** (τοὺς εὐθεῖς τῇ καρδίᾳ) (לְיִשְׁרֵי־לֵב) (sur ceux dont le coeur est droit) (at the upright in heart).

„Inima dreaptă” din sursele ebraică şi greacă este redată prin „inima curată”, conform doctrinei protestante, la Cornilescu şi în ediţia 1863.

3. ***Şi când se surpă temeliile, ce ar putea să mai facă cel neprihănit?*** (De se vor destruge temeliile, ce poate face giustul – 1859)(De se vor destruge stâlpii, ce poate să facă dreptul – 1863) (Căci temeliile se surpă; Dreptul ce poate să facă? – 1867) (Căci temeliile de se surpă, Dreptul ce poate să facă? – 1921)

3. ***Că cele ce tu ai săvârşit, ei le-au stricat; dar dreptul ce a făcut?*** (ὅτι ἃ κατηρτίσω καθεῖλον ὁ δὲ δίκαιος τί ἐποίησεν) (כִּי הַשָּׁתוֹת יֵהָרֵסוּן צַדִּיק מַה־פָּעָל) (Quand les fondements sont renversés, Le juste, que ferait -il?) (If the foundations be destroyed, what shall the righteous do?)

Fraza „Că cele ce tu ai săvârşit, ei le-au stricat” suna prea creştin pentru a se putea regăsi în versiunea ebraică păstrată de Sinagogă; va fi fost înlocuită cu una mai potrivită situaţiei evreilor de după anul 70. De aici, diferenţa faţă de traducerea de linie (sinodală).

4. Domnul este în ***Templul*** (templu – 1859-1921) Lui cel sfânt, Domnul Îşi are scaunul de domnie în ceruri. Ochii Lui

4. Domnul în ***Biserica*** (ναῷ) (הֵיכָל) (temple) cea sfântă a sa, Domnul în cer scaunul lui, ochii

privesc, şi pleoapele Lui cercetează pe fiii oamenilor.

lui spre cei sărac privesc, genele lui întreabă pre fiii oamenilor.

Tot din spirit polemic şi identitar confesional, *Templu* apare, cu hipercorectitudine filologică, în loc de *Biserică*.

5. Domnul cearcă pe cel ***neprihănit*** (pe giustul – 1859)(cel drept – 1863 -1921), dar urăşte pe cel rău şi pe cel ce iubeşte silnicia.

5. Domnul întreabă pre cel ***drept*** (τὸν δίκαιον) (צַדִּיק) (le juste) (the righteous one) şi pre cel necredincios; iară cel ce iubeşte nedreptatea, urăşte sufletul său.

Ca şi în versetul 3, „dreptul” este înlocuit, în virtutea idiosincraziei confesionale protestante, cu „cel neprihănit”.

6. Peste cei răi plouă cărbuni, foc şi pucioasă: un vânt dogoritor, iată *paharul de care au ei parte* (partea păharului lor – 1859, 1863, 1921) (partea cupei lor –1867).

6. Ploa-va preste cei păcătoşi laţuri, foc şi iarbă pucioasă şi duh de vifor ***partea paharului lor*** (ἡ μερὶς τοῦ ποτηρίου αὐτῶν) (מְנָת כּוֹסָם) (c’est le calice qu’ils ont en partage) (shall be the portion of their cup).

În cazul expresiei „Iată paharul de care au ei parte”, se traduce un ebraism („partea paharului”) cu o expresie românească „a avea parte de” – cu sensul de *şansă*, *noroc*. Ebraismul se referea totuşi la drojdia care rămâne pe fundul paharului de vin atunci când trece de la unul la altul (74/75,8) – pe când încercarea de simplificare a limbajului aduce o aproximare a sensului.

7. *Căci Domnul este drept, iubeşte dreptatea, şi cei neprihăniţi privesc Faţa Lui.* (Căci Domnul (fiind) giust

7. *Că drept este Domnul, şi dreptăţi au iubit, îndreptări au văzut faţa lui (şi dreptatea a iubit şi faţa Lui spre cel drept priveşte*

iubeşte giustiţia, aspectul lui caută la dreptate –1859) (Pentru că Iehova este dreptu, şi iubesce dreptatea, la celu dreptu'şi îndreptează aspectulu său – 1863) (Căci drept este Iehova, dreptate o iubesce; Pre cel drept'l vede facia lui – 1867) (Căci drept este Domnul, dreptate iubeşte el, drepţii văd faţa lui – 1921)

– 1957) (ὅτι δίκαιος κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησεν εὐθύτητα εἶδεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) (כִּי־צַדִּיק יְהוָה צְדָקוֹת אָהֵב יָשָׁר יֶחֱזוּ פָנֵימוֹ) (Car l'Éternel est juste, il aime la justice; Les hommes droits contemplent sa face) (For righteous is Jehovah; he loveth righteousness, his countenance doth behold the upright).

Cornilescu îl urmează pe Segond, cu adaptarea protestantă: *drept – neprihănit* doar în privinţa omului, pe când în privinţa lui Dumnezeu, δίκαιος rămâne *drept*.

86,2 – versiuni britanice

Păzeşte sufletul meu, pentru că sunt cuvios; tu, Dumnezeul meu, mântuieşte pe servul tău, care speră la tine – *1859*

Apără viaţa mea, căci eu sunt piosu; ajută servului tău, tu Dumnezeulu meu, în carele mă întredu eu – *1863*

Păzesce sufletul meu, căci cuvios sum.

Ajută, Dumnezeul meu, pre servul tău, carele se încrede în tine – *1867*

85,2 – versiunea de linie şi surse

Păzeaşte sufletul meu, că cuvios sânt, mântuieşte pre robul tău Dumnezeul meu, pre cel ce nădăjduiaşte spre tine – *1858* (*Şaguna*)

Păzeşte sufletul meu, că cuvios sunt, mântuieşte pre robul tău, Dumnezeul meu, pre cel ce nădăjdueşte spre Tine – *1914*

Păzeşte sufletul, căci *cuvios* sunt ; *mântuieşte*, Dumnezeul meu, pe robul tău, pe cel ce *nădăjduieşte* în Tine – *1957*

Păzeşte sufletul meu căci cuvios sunt. Ajută, Dumnezeul meu, pre servul tău, carele în tine se încrede – *Bibliile 1911 şi 1921 (ed. Nitzulescu)*

Păzeşte-mi sufletul, *căci sunt unul din cei iubiţi de Tine! Scapă*, Dumnezeule, pe robul Tău, care se *încrede* în Tine!
– *Cornilescu* (*1920, 1921, 1924, 1931*)

Keep my soul, for I am godly; O thou my God, save thy servant who confideth in thee – *Darby*

Garde mon âme, car je suis pieux ! Mon Dieu, sauve ton serviteur qui se confie en toi! – *Segond*

φύλαξον τὴν ψυχήν μου ὅτι **ὅσιός** εἰμι **σῶσον** τὸν δοῦλόν σου ὁ θεός μου τὸν **ἐλπίζοντα** ἐπὶ σέ – *LXX*

שָׁמְרָה נַפְשִׁי כִּי־חָסִיד אָנִי הוֹשַׁע עַבְדְּךָ אַתָּה אֱלֹהַי הַבּוֹטֵחַ אֵלֶיךָ *TM*

Se constată înlocuirea, la Cornilescu, a adjectivului *cuvios* cu perifraza *unul din cei iubiţi de Tine*; a verbului *a mântui*, la modul imperativ, cu *a scăpa* (în timp ce alte versiuni britanice preferau deja *a ajuta*); şi a verbului a *nădăjdui* cu *a se încrede* (sugestie din 1863 şi susţinută, în acest caz, de Textul Masoretic).

VI. Alte traduceri contemporane

VI.1. *Cartea Psalmilor* – Liviu Pandrea (1993)

Preotul greco-catolic Liviu Pandrea e încă unul din cei care au tradus *Psalmii* în varianta ebraică, în ultimele două secole. Spre deosebire de versiunile confraților Ioan Vasile Botiza – bazată pe *Biblia* de la Ierusalim – sau Tertulian Langa, pe ediția TOB (Birtz 2013: 63), traducerea lui Pandrea e una de „autentic poliglot" (*ibidem*: 62), la care lucrează 45 de ani[391]. În prefața ediției din 1993, autorul critică sever (oarecum, cu o tentă de polemică interconfesională) ediţii nemenționate ale *Psaltirii* – citând soluții nu departe de cele sinodale ortodoxe, pe care le califică drept „răstălmăciri, adevărate perle de inepţie şi incompetență", ce „aduc o incalificabilă înjosire textului inspirat şi o batjocorire, în româneşte, a cuvântului lui Dumnezeu" (Pandrea 1993: v). În ciuda acestei vehemențe, nici traducerea sa nu este – vom vedea – reperul perfect. Merită consultată însă, ca mărturie credibilă pentru textul ebraic, și, uneori, pentru intuițiile corecte[392].

Pandrea spune în prefaţă (*ibid.*: vi) că, pe lângă originalul ebraic, s-a ajutat şi de 22 de traduceri diferite, în 6 limbi. În

[391] A scris şi 2.000 de pagini (nepublicate) de comentarii exegetice, care ar lămuri unele din opțiunile sale.

[392] Vezi exemplul Ps. 118/119,131, la cap. VI.5.

cazul Ps. 21/22,18 („*străpuns-au* mâinile mele şi picioarele mele”[393]) se vede că nu ezită nici să ocolească Textul Masoretic, pe care îl socotește, în general, de autoritate.

Spune, pe de o parte, că Psalmul 9 e divizat „greşit” în două părţi distincte de Textul Masoretic, fiind unul alfabetic, iniţial unitar – dă chiar literele ebraice corespunzătoare fiecărui verset. Pe de altă parte, îl împarte totuși în 9A și 9B. Păstrează *Sefer Tehilim* ca subtitlu al cărții, copiază termenul cultic *Selah* și chiar împărțirea în strofe, pentru a fi mai aproape de stilul originalului ebraic – dă inclusiv note de subsol de explicare a unor aspecte ale cultului Templului (precum dansul, din Ps. 150). Pe de altă parte, reține și împărțirea în catisme, iar numerotația e dublă. E vorba deci de o abordare hibridă, diferită de cea obișnuită în spațiul cultic ortodox, în înțelegerea noțiunii de „cuvânt al lui Dumnezeu”.

În parte, nemulțumirea pentru limba unor pasaje din *Psaltirile* curente venea și din sensibilitatea catolică, în virtutea căreia era înclinat spre neologismele latinizante[394].

Psaltirea sa poate că răspunde unor cerințe estetice confesionale, dar comite derapaje de la acea limbă firească, pe care o reclamă: foloseşte în Psalmi (nu doar în explicațiile introductive, unde găsim neologisme precum: *conversiune*, *glorificare* etc.) *a adora, a conjura, arbori, monștri, eternă, a revela, acompaniament, a oprima, sperează* (deși are și *nădăjduiește*).

Că folosește, de pildă, *spirit* în loc de *duh* era previzibil, dar când traduce în 142,1 *întru fidelitatea ta*, pentru בֶּאֱמֻנָתְךָ/

[393] Vezi discuția de la cap. V.6.1.

[394] Între tradiţia biblică românească ortodoxă şi cea catolică se poate constata de altfel această diferenţă: ortodocşii tind să lase textul mai puţin finisat, mulţumindu-se cu o exprimare mai puţin explicită, din teama de a nu strica mai mult traducerea, în timp ce catolicii (oarecum, mai aproape de protestanţi) preferă un text românesc mai lizibil, chiar dacă uneori comit greşeli în încercarea de a clarifica şi stiliza.

ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, nu împrumută din latină, unde e peste tot *in veritate tua*, ci transpune sensul lui אֱמוּנָה, *credibilitate* (*credincioșie – Psaltirea* BOR 1957), oarecum lămurind pe *ἀλήθεια* (*adevăr – Psaltirea* de linie 1914).

Ține la clarificarea unor detalii faunistice sau botanice (*șafani* în 103/104,18, *șacali*, în 43/44,20[395], *palmier*, în 91/92,13[396]), însă are pretenția de a transpune în registrul simplu curent (sau chiar într-unul precis-neologizant) orice element ambiguu, chiar și limbajul simbolic aproape încifrat din Ps. 67/68,14 – versetul pentru care critica traducerile anterioare.

Iată varianta pe care o propune:

Liviu Pandrea	Textul Masoretic
În timp ce voi dormit-aţi pe la turmele voastre,	אִם־תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפַתָּיִם
Iată sosit-a pacea, în zbor de porumbiţă	כַּנְפֵי יוֹנָה נֶחְפָּה בַכֶּסֶף וְאֶבְרוֹתֶיהָ
Belşug şi pradă multă, de străluceau cu toţii,	בִּירַקְרַק חָרוּץ
De aur şi argint.	

Poate versiunile sinodale nu sunt la fel de limpezi, dar nici nu se poate spune că se depărtează de textul grec.

---

[395] *Cu șacalii-n pustiu* (בִּמְקוֹם תַּנִּים). Cornilescu avea: *în locuinţa şacalilor*. Nova: *in loco vulpium*; Vulgata: *in loco adflictionis*; Vulgata juxta hebraeus: *in loco draconum*; KJV: *in the place of dragons*; Luther: *Drachen*; Segond: *chacals*; Darby: *jackals*.

[396] *Tamar*, *palma*/תָּמָר/φοῖνιξ/*palm tree*/*palmier*/*Palmbaum*. Aristia: *fenice*; Keller-Stefanide: *finiculu*; Ieronim Voruslan: *finicul*; Mayer (1867-1871): *palma*; Bibliile 1874-1921: *palmierul*; Cornilescu, Galaction, Nicodim:*finicul*.

Ps. 67, 14

Psaltire sinodală	LXX
1914: *De ați dormi în mijlocul hotarelor, aripile porumbiței sunt cu argint poleite, între umerile ei cu strălucire de aur.* 1957: *Dacă veți dormi în mijlocul moștenirilor voastre, aripile voastre argintate vor fi ca ale porumbiței și spatele vostru va străluci ca aurul.*	ἐὰν κοιμηθῆτε ἀνὰ μέσον τῶν κλήρων πτέρυγες περιστερᾶς περιηργυρωμέναι καὶ τὰ μετάφρενα αὐτῆς ἐν χλωρότητι χρυσίου

Iată cât de diverse au fost soluțiile date aici de alte traduceri bazate pe ebraică:

Aristia – 1859: *Chiar şi-n mijlocul vetrei de v-aţi fi culcat (tot aţi fi fost ca) aripele unei columbe argintii `mpregiur, şi penele căria (sunt împregiur aurite) cu aur palid sufflate.*

Keller-Ştefanide – 1863: *Când v-aţi odihnit între cirezi de vite; atunci erea ca aripile porumbului, îmbrăcate în argintu, şi a căroru aripe de colore auriă.*

Vechiul Testament – 1867 şi *Biblia* Iaşi – 1871: *Când jaceţi între staule, sunteţi ca ale porumbului aripe, acoperite cu argint, și ca penele lui, cu o colore strălucitoră verde-auriu.*

Biblia Nitzulescu – 1921: *Când v-aţi odihnit în staulele voastre, strălucind aţi fost ca aripele argintii ale porumbului, şi ca penişul său, ce bate în verde şi auriu.*

Calomira de Cimara – 1922: *Dacă aţi dormi printre adăpători, aripele porumbiţii ar fi poleite cu argint, și penele ei cu galben auriu.* Și explică în subsol că Israel e *porumbiţa*, care în sud străluceşte în soare, iar prin răbdare totul va fi de *aur.* (Și Dosoftei dădea, de altfel, în notă că *porumbiţa* e Biserica).

Cornilescu (poate cea mai seacă traducere): *Pe când voi vă odihniţi în mijlocul staulelor, aripile porumbelului sunt*

acoperite de argint şi penele lui sunt de un galben auriu.

Galaction/Radu: *O, de-ați rămânea tihniți lângă vetrele voastre! Doar și aripile porumbiței sunt îmbrăcate cu argint și penele ei cu aur strălucitor!*

GBV: *Cu toate că vă odihniţi în mijlocul staulelor, veţi fi ca aripile porumbiţei acoperite de argint, şi ale cărei pene sunt ca aurul străveziu.* Dă în subsol o trimitere interesantă la 104/105,37: *A scos pe poporul Său cu argint şi cu aur.*

NTR: *Chiar în timp ce voi vă odihniţi la stâne aripile porumbelului sunt acoperite cu argint şi penele lui cu aur sclipitor.* Și, în nota de subsol: *stâne* poate fi *focuri* (de tabără sau de sat). Mai jos, la 31/30, se recunoaște de altfel că „sensul versetului în ebraică este nesigur". Atunci cum se poate baza pe el?

New International Commentary (Declaissé/Jacobson/ Tanner 2014: 531) spune chiar despre acest verset, ca și despre cel de mai jos, cu *taurii* și *argintul* (67,31/68,30), că pasajul privind *porumbița* și *stânele* (în grecește, *moștenirile*) ar fi mai sigur să fie lăsat netradus. În ambele pasaje e vorba evident de un limbaj alegoric, potrivit pentru un pasaj de încheiere, înainte de pauza în cântarea psalmului (διάψαλμα).

În general, și în traducerile occidentale, *porumbița aurită* e înțeleasă fie ca o statuetă luată ca pradă, fie ca simbol al poporului Israel. Teodosie Snagoveanul explică, în teza sa (1999: 136, 278), citându-l pe Isidor Onciul, că „aripile porumbiței își schimbă culoarea, expuse la soare", în zona Țării Sfinte. De aici oscilația între *argint*, *aur* și chiar nuanța *verzuie* (χλωρότης).

Una din variante ar fi deci: „Porumbiţa Mea e preţioasă ca aurul, voi lupta Eu pentru ea, chiar când ea doarme". Interpretarea lui Pandrea, *porumbița* = *vestitor* este, desigur, încă o interpretare din cele plauzibile, dar până una-alta, e doar una impresionistă. E drept, unele soluții date ne fac să îl suspectăm de oarecare intuiție în traducerea textului biblic,

dar altele, mai puțin. Găsim multe opinii personale amestecate ici-colo în versiunea sa, în încercarea de a lămuri totul. În 103,27(26)/104,26 avem *monstrul cel mare*, care *zburdă* (cum spune și Pișculescu). Chiar dacă e mai ușor de tradus așa din ebraică, oare spre aceasta să trimită *phanopoeia* Psalmului?

Pandrea dă, mai inteligibil pe românește, *mână uscată*[397] în 136/137,5: *Uscată să fie dreapta mea*, o altă lecţiune posibilă (Cheyne 1904: 211) în loc de generalul *uitată*, deși majoritatea traducerilor țin cont de context – care se referea la cântarea cu vocea și mâna la instrumente, în țara străină.

În 136/137,8 nu acceptă însă lecțiunea în pasiv, *destinată pustiirii* (הַשְּׁדוּדָה) [398], care ar fi acoperit și grecescul ταλαίπωρος (*nenorocită* – *Vulgata*: *misera*), ci se oprește la *pustiitoare* (הַשּׁוֹדֵדָה)/(*Nova*: *devastans*): *O, pustiitoare cetate a Babilonului.*

În 145/146,3, traduce interpretativ בֶּן־אָדָם ca: *fiu al lutului*, evitând soluția de contact cu greaca și latina *Fiii oamenilor* (LXX: υἱοὺς ἀνθρώπων / *Vulgata*: *in filiis hominum*/ *Nova*: *in filio hominis*), înțelegând, în loc de אָדָם, *om*/ *oameni*/ *Adam*, אֲדָמָה – *pământ, sol.*

Psalmul 150 ilustrează elocvent modul cum Pandrea adaptează ebraismele biblice și stilul *Psaltirii*, în limbajul curent românesc – versiunea lui părând un fel de încercare de accesibilizare a celei sinodale ortodoxe.

---

[397] Ca în *New American Bible with Revised Psalms* (NABO) – 1991.

[398] Cf Bratchert/Reyburn 1991: 1117, Alter 2007: 475 şi Cheyne 1904: 212.

Ps. 150

Versiunea IBMBOR

Lăudați pe *Domnul* (1914 *Dumnezeu*) întru sfinții lui;
lăudați-L pe El întru tăria puterii Lui.
Lăudați pe El întru puterile Lui;
lăudați-L pe El după mulțimea slavei Lui.
Lăudați pe El în glas de trâmbiță;
lăudați-L pe El în *Psaltire* și în alăută.
Lăudați-L pe El în *timpane* (1914 *tâmpină*) și în horă;
lăudați-L pe El în strune și organe.
Lăudați-L pe El în chimvale bine răsunătoare;
lăudați-L pe El în chimvale de strigare.
Toată suflarea să laude pe Domnul.

Liviu Pandrea

Lăudați pe Domnul în sfânt templul Său,
Lăudați-L întru măreția cerului Său.
Lăudați-L pentru minunatele Sale fapte,
Lăudați-L după necuprinsa sa maiestate,
Lăudați-L pe El în glas de trâmbiță,
Lăudați-L în sunete de harfă și chitară.
Lăudați-L bătând timpanele și-n hora evlaviei*,
Lăudați-L în armonii de strune și de flaut.
Lăudați-L în chimvale sonore,
Lăudați-L pe El în chimvale de praznic.
Toată suflarea să laude pe Domnul:
Pe Domnul lăudați-L

* …dansuri sacre (…) așa cum se executau în cultul templului

Nova

Laudate Dominum (TM אֵל) in sanctuario eius (Vg. in sanctis eius; TM בְּקָדְשׁוֹ), laudate eum in firmamento virtutis eius.
Laudate eum in magnalibus eius (Vg. in virtutibus eius), laudate eum secundum multitudinem magnitudinis eius.
Laudate eum in sono tubae, laudate eum in psalterio et cithara, laudate eum in tympano et choro, laudate eum in chordis et organo, laudate eum in cymbalis benesonantibus, laudate eum in cymbalis iubilationis:
omne quod spirat (Vg. omnis spiritus; TM כֹּל הַנְּשָׁמָה), laudet Dominum.

VI.2. Versiunea Pişculescu-Radu (1929, 1938)

Grigore Pişculescu (Gala Galation) repeta, la începutul secolului XX, ideea lui Coresi din XVI: „Toate popoarele şi toate limbile care se află azi pe reale căi de propăşire au *Biblia* lor. Noi nu avem până azi o Bible românească, egală în temeiuri şi în cinste ştiinţifică, cu *Bibliile* popoarelor culte!". Totuşi, atât în argumentarea programului său traductologic, şi în alte consideraţii despre textul *Scripturii* – la care îl preocupă unele nuanţe de detaliu, intraductibile –, Gala Galaction pare că e preocupat mai mult de rațiunile estetice. „Traducerile biblice româneşti, câte se aflau, erau depăşite de limba naţională, ridicată pe culmi de Eminescu, Odobescu, Haşdeu, Coşbuc… De atunci şi din aceste pricini s-a ivit în mine râvna de a vedea în mâna poporului românesc o *Biblie* scrisă într-o limbă limpede şi frumoasă[399]". El venea de altfel în domeniul traducerii biblice mai mult cu talentul scriitoricesc – căci în privinţa limbilor ebraică şi armaică, care îl interesau, se baza pe competenţa altora, aşa cum reiese şi din analizele presărate în *Jurnalul* său. De asemenea, se pare că îi scăpau anumite subtilităţi ale teologiei biblice, fiind uşor sedus de către argumentele protestante în domeniu.

Fascinat de succesul lui Luther, Grigore Pişculescu crede că acesta s-ar fi datorat limbii literare folosite (Galaction 1930: 200), de aceea se simţea chemat, în calitate de scriitor (Gala Galaction), să contribuie la „o bună traducere" pe care o înţelegea ca fiind „fidelă şi literară", cu „un stil frumos şi cu cuvinte alese"(*ibidem*: 201). Nu era mulţumit cu o simplă

[399] C. Demetrescu Pan, *De vorbă cu Gala Galaction*, în *România*, 15 martie 1938, p. 2, *apud* Cunescu 1969: 313.

tălmăcire, ci voia în acelaşi timp o „reînflorire a *Bibliei*” (Galaction 1973: 239).

Mitropolitul Athanasie Mironescu i-a repetat, în esenţă, reproşurile lui Andrei Şaguna pentru Heliade Rădulescu, atrăgându-i atenţia că limba *Bibliei* nu trebuie reînnoită (1929: 470), nici „nu e nevoie de retraducere, ci de revizuire” (*ibidem*: 474). Pentru Mironescu, pornirea de „a schimba fără trebuinţă cuvintele” *Psaltirii* naţionale, mai ales a fragmentelor des folosite în cult, era un semn al carenţelor de experienţă liturgică ale lui Pişculescu – altfel, acele cuvinte „i s-ar fi întipărit în inimă”[400].

Pe de o parte, îi critică stilul interesant doar pentru „snobi”, adaosurile fără rost, „vorbele păsăreşti” (*idem* 1931: 656) şi faptul că, din „încredere prea mare în sine” „vrea cu orice preţ a inova”[401]. Pe de altă parte, semnalează că versiunea Pişculescu-Radu, din neînţelegere, „alterează cuvinte alegorice sau mistice” (*idem* 1931: 655) din *Psaltire*, pe care astfel „în multe locuri au desfigurat-o”.[402] La aceasta, Gala Galaction îi răspunde sec că este deja „un nume literar” (Galaction 1930: 200), în timp ce afirmaţiile mitropolitului sunt „părerea lui”.

---

[400] Mironescu 1929: 471. „Ne arde inima când citim de preoții noștri evraiști cum au strâmbat psalmii cei mai des citiți în biserică”, mai reproșa Mironescu, nemulţumit că *Psaltirea* devenise de nerecunoscut, în forma dată de Gala Galaction.

[401] *Idem*, 1929: 473. Or, „această patimă nu trebue să molipsească limba tradițională a Sf. Scripturi şi mai ales a *Psaltirii*, cartea cel mai des întrebuințată în biserici.”

[402] Stilul şi numărul obiecţiilor lui Mironescu creează, ca şi în cazul Cornilescu, o anume o impresie de inadecvare, ca mentalitate, a autorului în raport cu sarcina traducerii biblice: pare că ar vrea să fie prea mult *autor* – ceea ce pe ansamblu scade încrederea în *traducerea* sa.

Mironescu exemplifica, printre altele: „mă pune *să stau*” în loc de „mă pune” (17,36/18,34)[403] sau „cel ce înveţi mâinile mele la *iscusinţa* războiului”, în loc de *„…*înveţi la răsboiu”, ca la 1914 (17/18,37)[404] – noi am putea adăuga şi: „întoarce de la mine privirea ta *plină de mânie*” (38,18/39,14)[405]; „să nu mă *izbească* piciorul celui îngâmfat” (35,11/36,12)[406]; „umblu frânt în două” (37,6/38,7)[407]; „*o*, de-ați rămânea tihniți lângă vetrele voastre” (67/68,14).[408]

---

[403] LXX: ὁ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἱστῶν με. TM: בָּמֹתַי יַעֲמִידֵנִי. De fapt, e vorba de forma de hifil imperfect (pers. III sg., plus sufixul pronominal pers. I sg.) a verbului עָמַד, *a sta*, de aceea Pişculescu/Radu, în loc de literalul *mă face să stau*, traduc *mă pune să stau*, vrând să folosească şi pe *mă pune* din traducerea anterioară şi dând astfel senzaţia că adaugă balast textului.

[404] LXX: διδάσκων χεῖράς μου εἰς πόλεμον. TM: מְלַמֵּד יָדַי לַמִּלְחָמָה. O situaţie asemănătoare, şi în 143/144,1, unde avem LXX: ὁ διδάσκων τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον; TM: הַמְלַמֵּד אֶצְבְּעוֹתַי לַמִּלְחָמָה. Iar ediţia Galaction introduce adăugirea: „înveţi degetele mele *să îndure* războiul”.

[405] TM are: הָשַׁע מִמֶּנִּי, deci, literal – *fii orb faţă de mine* (cf. Is. 61,10). Cornilescu sugerase: *Abate-ţi privirea de la mine* (de la Keller 1863 – *întoarce-ţi ochii*), în timp ce, în mod ciudat, Pandrea face o traducere liberă în aceeaşi direcţie ca Pişculescu/Radu – ***Mânia Ta*** *întoarce-o de la mine*. De ce oare însă această încărcare a textului, ca şi cum ar fi aşa de clar că e vorba de mânie şi nu de simpla acribie? LXX avea ἄνες μοι (de unde, în *Psaltirea* de linie 1914, era doar: *slăbeşte-mă*).

[406] TM: אַל־תְּבוֹאֵנִי רֶגֶל גַּאֲוָה – corespunde cu LXX (μὴ ἐλθέτω μοι πoὺς ὑπερηφανίας) şi cu traducerile latine: *non veniat mihi pes superbiae. Psaltirea* de linie 1725 dădea: *Să nu-mi vie mie piciorul mândriei.* Nu e sigur însă că *piciorul celui mândru* (sau *al mândriei*) „izbeşte”, în sensul de „şut”, ci imaginea poate avea alte sensuri – de pildă, apropierea fizică a asupritorului.

[407] TM: נַעֲוֵיתִי – Pişculescu/Radu încearcă să redea nuanţa pasivă a nifalului, pentru verbul עָוָה, *a face strâmbătate*: *a fi strâmbat.* Cornilescu are: *sunt gârbovit* , iar *Psaltirea* de linie dă: *chinuitu-m-am*, după aoristul din LXX: ταλαιπώρησα. Verbul grecesc ταλαιπωρέω (*a suferi, a se osteni*)

În multe alte locuri, traducerea vrea să fie în acelaşi timp şi o explicare pe înţelesul tuturor, renunţând la fidelitate, oriunde textul sună ambiguu.

Gala Galaction încearcă să aducă un plus de poezie prin cuvinte pe care le-ar fi presărat în textele sale ca scriitor: *năprasnă*, *restriște*, *clic*, *orcan*, *mâzgă*, *răzlețiți* etc. În acelaşi timp respinge, în unele locuri, poezia pe care o avea de la sine textul sursă. De pildă, în loc de *minciună e calul* (cum am văzut că reda versiunea din 1651), adaptează, plat, *calul e neputincios* (32/33,17) – după Segond: *impuissant*.

Tot de acolo ia, probabil, *instrumentul cu zece coarde* (91,3/92,4)[409], ca şi Cornilescu în 1920, dacă nu chiar de la acesta, cum face, se pare, cu *planuri*, în 32/33,11[410].

Grigore Pişculescu enunţă, ca răspuns la acuzele mitropolitului Mironescu, o teorie personală dură împotriva

---

apare în Iac. 4,9, cu sensul de *a se plânge*, iar nifalul lui עָוָה se mai găseşte în Is. 21,3, cu referire la o femeie care naşte – în nici unul din acele contexte nu s-ar potriveşte însă riscantul şi colocvialul *a fi frânt în două*.

408 Se adaugă ***o***, presupunându-se că אִם ar exprima o dorinţă – dicţionarele ilustrează de regulă această nuanţă exclusiv cu Ps. 81,9, unde în LXX corespunde de asemenea ἐὰν, care nu ar justifica o asemenea traducere.

409 E o diferenţă aici între Textul Masoretic: עֲלֵי־עָשׂוֹר וַעֲלֵי־נָבֶל (*in decachordo* ***et*** *psalterio* – Nova) şi Septuaginta: ἐν δεκαχόρδῳ ψαλτηρίῳ (*in decacordo psalterio* – Vulgata). La traducerea „din jidoveşte” de la 1651 se păstra *în zeace strune a Psaltiriei*, deşi circulau deja atunci King James Bible – 1611 (*upon an* ***instrument*** *of ten strings*) sau *Biblia* Gdanska – 1633 (*na* ***instrumencie*** *o dziesięciu strunach*). Aristia şi Ieronim Voruslan, dar şi Keller-Stefanide, au ocolit neologismul, alegând: *cu organ zececordiu*, respectiv *cu lăută cu zece coarde,* şi abia William Mayer îl impune, în 1867, pentru *Bibliile* Britanice ulterioare.

410 Traducere prozaică pentru מַחְשְׁבוֹת/λογισμοὶ/*cogitationes* (redat de Aristia şi Keller-Stefanide *cugetările*, iar de *Psaltirea* de linie, *gândurile*). Tot de la Cornilescu se ia şi exoticul *şafan* – vezi cap. V.7.

Septuagintei, adoptând integral punctele de vedere protestante în această chestiune, unde reperele sunt pur confesionale.

Pe de o parte, mai susţine că traducerea după Textul Masoretic (deja realizată de „celelalte Biserici ortodoxe”[411]) este necesară ortodocşilor ca o armă în lupta cu sectele[412]. Nu se opreşte însă la acest argument îndoielnic, ci decretează şi că „Septuaginta e inferioară *Bibliei* ebraice, fiind o traducere și cu înțelesuri inferioare textului original” (Galaction 1930 : 203). Unul din motive este că nu poate reda nuanțele gramaticii ebraice, în special complexul ei sistem verbal (*ibidem*: 206-7). Se observă de altfel la el tendinţa de a marca anumite diferenţe de timpi: de pildă, transpunând arbitrar, în 36/37,35-36, diferenţa dintre un qal perfect şi un qal imperfect prin aceea între perfectul compus şi cel simplu românesc: *văzut-am*/*trecui* (pe de altă parte, evită să redea aici şi persoana a III-a din Textul Masoretic – *trecu* –, ci ia tot persoana I, din Septuaginta şi din tradiţia românească anterioară).

Scriitorul mai afirmă cu hotărâre: „Nu ne gândim deocamdată să facem acordul cu Septuaginta” (*ibid.*: 202), întrucât „originalul grecesc e plin de fraze fără înțeles”[413], în timp ce Textul Masoretic ar fi clar (*ibid.*: 204). Mironescu îi explică, în recenzia sa (1929: 470), ca unui student, că „textul ebraic se studiază pentru a lămuri locuri dificile, de specialiști, nu pentru a-l da ca text de autoritate masei credincioșilor”, de vreme ce e „falsificat” în unele locuri. Apoi, mitropolitul ia şi un exemplu de „sens superior” ebraic, versetul 2,12 care sare

---

[411] Galaction 1930: 204 – face probabil confuzia între Biserici şi popoare.

[412] *Ibidem*: 201, 204. Şi explică în prefaţa *Bibliei* 1939:„Sectanţii nu primesc cercetări şi discuţii doar pe baza textului biblic tălmăcit din originalul ebraic, iar misionarii noştri sunt constrânşi, spre marea lor părere de rău, să se slujească tot de textul sectanţilor” – adică din lipsa unei traduceri ortodoxe a Textului Masoretic (Galaction/Radu 1939: vi-vii).

[413] Galaction 1930: 201 şi urm. – unde dă o mulţime de exemple, nespunând ce nu e clar în ele.

în ochi, ca text alterat, celor obişnuiţi cu versiunea de linie românească: „Ce vorbă este aceasta: «Sărutaţi pe Fiul?»" – arătând că e „neiertat" să îl asemeni pe Hristos cu „un copil capricios pe care dacă îl săruți îi trece mânia" (*idem* 1931: 656). Pişculescu şi Radu nu lămuresc nici cum de, în acest text „clar", psalmistul David folosea, acum 3.000 de ani, aramaicul בַּר pentru *fiu*, având, câteva versete mai sus (unde texul corespunde însă Septuagintei), şi pe ebraicul בֵּן, şi de ce Ieronim, în *Psalmi juxta hebraeos*, traduce aici, conform altei vocalizări, *adorate pure*. Nu li se pare ciudat nici că „traducerea inferioară" Septuaginta a păstrat unit Psalmul 9, alfabetic în evreieşte, iar Textul Masoretic îl desparte[414].

Se pare că siguranţa traducătorilor venea în mare parte: din dependenţa faţă de traducerile occidentale (de pildă, în 21,18/22,17 nici ei nu au *leu*, ca în Textul Masoretic, ci *străpuns*, ca în versiunile respective). Alte lecţiuni ebraice sunt clarificate din condei (de pildă, „dar mi-ai dat urechi ascultătoare" în 39,9/40,7). De altfel, Athanasie Mironescu, analizând mai multe exemple, arată că *Psaltirea* Pişculescu/Radu este mai puţin dependentă de ebraică decât de versiunile franţuzeşti – mai puţin Crampon, şi mai mult Segond (*ibidem*: 755), chiar dacă textul e presărat cu termeni precum *Șeol*[415] sau tehnicul *Sela*, pentru aparenţa de rigoare.

---

[414] Versetul 9,21, care în greceşte sună κατάστησον κύριε νομοθέτην ἐπ' αὐτούς – *pune, Doamne, legiuitor peste ele* (peste neamuri), e alterat în acelaşi stil dur al celorlalte modificări operate de rabinii farisei: שִׁיתָה יְהוָה מוֹרָה לָהֶם (Cornilescu: *aruncă groaza în ei, Doamne*; Pişculescu/Radu: *pune, Doamne, spaimă peste ei* – reluând, cu *peste*, din raţiuni stilistice goale, pe ἐπί). Evident, după un astfel de blestem fariseic intempestiv, Psalmul 9 nu mai putea fi citit în continuare, ci trebuia făcută aici o pauză, ca după o formulă concluzivă.

[415] Conform traducerii Crampon, deși *iad* era bine înrădăcinat în tradiţie (Mironescu 1929: 472).

Desigur, o variantă în plus, chiar şi după Textul Masoretic, şi chiar şi cu influenţe occidentale, era binevenită, pentru consultarea de către cei interesaţi. Totuşi, dincolo de cazurile invocate de Mironescu, critica mitropolitului, crează senzaţia, ca şi la Cornilescu, de lipsă a respectului cuvenit[416] faţă de actul traducerii .

Figură charismatică, care îi inspira pe contemporani, a reuşit să impună *Psaltirea* sa, cu care a început traducerea *Bibliei*, folosindu-şi oarecum şi relaţiile personale: i-a tipărit-o, în 1929, la Institutul Biblic un fost ucenic, Tit Simedrea. Apoi a reuşit să-şi ducă până la capăt viziunea traductologică, în *Biblia* din 1938, fiind sprijinit de rege şi admirat de public. Este însă uimitor pentru un cititor de azi să vadă cum cea mai citită parte a muncii lui, venerată în timpul vieții[417], *Psaltirea*, avea să îi fie brusc numită, la câțiva ani după moarte, „pretinsă" (Branişte 1968: 572) şi să îi fie respinsă de corpul Bisericii în ansamblu[418].

---

[416] A „reverinţei traducătorilor faţă de Sf. Scriptură" – Mironescu 1931: 660.

[417] Inclusiv datorită vervei sale de polemist. Revistele erau, în epocă, pline de articole laudative şi omagiale la adresa traducerii lui.

[418] Mironescu a avut aşadar dreptate (1931: 762) să avertizeze că „această *Psaltire*, în forma de față, nu se va putea întrebuința niciodată ca o carte de slujbă în Biserică".

VI.3. Versiunea Nicodim Munteanu (1927, 1936, 1944)

Nicodim Munteanu îşi publică, în 1927, *Psaltirea* la Chişinău, acolo unde, între 1918 și 1920, fusese locţiitor de arhiepiscop. Apoi, ea e retipărită, cu binecuvântarea Sfântului Sinod, în 1931, la Editura Institutului Biblic, și, în 1943, la București și Cluj (Irinel 2011: 44). În urma contractului din 1930 (*ibidem*: 40), această traducere, împreună cu cea a Pentateuhului, a cărţilor istorice, a profeților Ieremia și Iezechiel, a Cântării Cântărilor și a Cărții Tobit, intră în componența *Bibliei* din 1936, alături de traducerile lui Vasile Radu (celelalte cărţi profetice), și Gala Galaction (cărţile didactice). Primele 10.000 de exemplare s-au epuizat în câteva luni (*ibid.*: 40), dovadă a nevoii reale de revizuire a *Bibliei*, după ce ediția din doar 1914 transliterase „fără nici o îndreptare" (*ibid.*: 45). În 1938 şi 1939, Gala Galaction şi Vasile Radu tipăresc versiunea proprie, dar Nicodim, ajuns patriarh, scoate o altă ediție, în 1944, reincluzându-şi, alături de alte cărți în traducerea sa, mai multe la număr, și *Psaltirea.*

Lucrul la traducere îl începuse în 1896, iar primele fragmente (câțiva Psalmi) i-au fost publicați de revista „Gânduri bune" în 1915, pe când era episcop de Huşi (*ibid.*: 43).

Nicodim Munteanu era preocupat de modul cum sună limba *Psaltirii*, care trebuia să fie „curată, îngrijită şi de toţi pricepută" – de altfel pentru asta a fost apreciată în primul rând versiunea sa, „limpede, frumoasă", în prefața Institutului Biblic, dar și în recenziile unor Mihail Sadoveanu sau Ionel Teodoreanu. S-a implicat, de altfel, chiar în realizarea unei parafraze versificate, semnate de Vasile Militaru (*ibid.*: 45). Versiunea lui e simplă și sobră, potrivită unei cărți bisericești, evitând exprimările stridente.

Face deci unele adaptări fără consecințe semantice (*drepți la inimă*/ *cu inimă dreaptă*) sau mici îndreptări logice („Tu ești Dumnezeul meu *că*/ *și* bunătățile mele nu-ți trebuie” – 15,2) și poate reformula, păstrând sensul (precum în 17,36[419]: „El *dă picioarelor mele sprinteneala cerbului* şi pe înălţimi mă aşază”, mai liber chiar decât la Cornilescu, unde se păstra „El *îmi face* picioarele ca ale cerboaicelor”), şi are chiar și câteva intuiții notabile[420].

Menține totuşi *biserică* pentru ναός/הֵיכָל (78,1), iar, în 4,4 dă interpretarea edificatoare: „Să nu greșiți mâniindu-vă”, pentru ὀργίζεσθε **καὶ μὴ** ἁμαρτάνετε/„mâniați-vă *și nu* greșiți” (la 1914), deși avea chiar și în evreiește la fel: וְאַל־תֶּחֱטָאוּ.

Nicodim declară că „traducerea e făcută după textul grecesc al Septuagintei, consultându-se și textele: evreesc, slavon, rusesc etc.” (Nicodim 1944: xxvii), iar subtitlul ediției este: „Sfânta Scriptură după textul grecesc al Septuagintei”. Teoretic, „textul ebraic a servit drept confruntare acolo unde Septuaginta nu era destul de limpede, iar textele ruse, franceze, engleze şi nemţeşti au fost texte ajutătoare” (Irinel 2011: 40). Era de altfel la modă în teologia românească a vremii – destul de confuză, se pare, din ce s-a întâmplat cu Cornilescu și comunitatea de la Cuibul cu Barză – acordarea unei mari încrederi Textului Masoretic, probabil sub influenţa Societăților Biblice protestante. Isidor Onciul tradusese la Cernăuţi *Psalmii* din ebraică, și la fel făcuseră alți cărturari greco-catolici. Nicodim ţine să se detaşeze de formele greceşti

[419] Vezi şi cap. II.8.1. LXX: ὁ καταρτιζόμενος τοὺς πόδας μου ὡς ἐλάφου καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἱστῶν με. Nova: *qui perfecit pedes meos tamquam cervorum et super excelsa statuit* (Vulgata: *statuens*) *me.*

[420] Precum limpezirea pasajului din 4,6-7: *Mulţi ziceau: „Cine ne va da nouă cele de trebuinţă?” Dar s-a revărsat peste noi lumina feţii tale, Doamne. Şi ai umplut de veselie inima mea, când acelora li s-a înmulţit grâul, şi vinul şi untul de lemn.* Vezi problematica la cap.VI.5.

(din acest motiv renunţă, de pildă, la *Moisi*) şi ia exemplu, superficial, de la „ţările mai înaintate în cultură şi cu un lung trecut de muncă pe acest teren”, unde „au lucrat în curs de veacuri, mulţi oameni cu altă pregătire şi cu alte mijloace de ale noastre” (Nicodim 1928: 264) neobservând şi orientarea militantă anti-ortodoxă a filologiei biblice protestante.

Totuși, Nicodim Munteanu era traducător de teologie rusească şi cunoscător mai ales de rusă şi slavă[421]. Traducerea sa biblică, spun agenţii BFBS, se baza mai degrabă pe rusă[422]. Iar în unele locuri se contată, într-adevăr, această opţiune[423]. Adoptă şi unele soluţii conforme cu Textul Masoretic, sub influenţa lui Cornilescu[424] (pe care nu se dă înapoi să îl preia) şi a traducerilor britanice, şi, poate, a lui Segond. Ia de acolo (corect, de altfel) interjecţia „ferice” (de pildă, în 1,1). De asemenea, împrumută expresia *că tu bați peste obraz* (3,7)[425],

---

[421] Dobândite în urma studiilor la Kiev. În această calitate era mai cu seamă apreciat de contemporani: „Bun cunoscător al limbii ruse, în care se găseşte cea mai bogată literatură teologică mai nouă” (Popescu 1945: 131).

[422] Conţac 2014: 93. De altfel, doar această limbă şi-a exersat-o ca traducător: are „prelucrări şi traduceri” din rusă (Manolache 1945: 204-8). Totuşi, atunci analizează pasaje din Noul Testament, dă exemple din greacă, latină, franceză şi rusă (în această ordine), la care adaugă fie traducerea Gala Galaction (drept cea mai recentă) fie pe cea sinodală, din 1914 (v. Nicodim 1928).

[423] Vezi de pildă mai sus, la cap. II.7.3.

[424] Cel pe care de altfel l-a şi hirotonit ierodiacon (Birtz 2013: 31).

[425] *Psaltirile* “britanice” aveau aici: *ai lovit în faţă* (Aristia 1859); *Tu loveşti în fălci* (Keller-Stefanide 1863); *Tu ai sfărâmat fălcile* (Ieronim Voruslan 1866); *Tu ai bătut peste fălci* (William Mayer 1867 – Biblia Nitzulescu 1921). „Tu baţi peste obraz” (Cornilescu 1920-1931). Ediția sinodală 1914 avea *Tu ai bătut*, ca în grecește – σὺ ἐπάταξας –, Textul Masoretic avea însă הִכִּיתָ, forma de hifil perfect pers. II sg. a verbului נָכָה, *a fi lovit*, deci *ai lovit*, plus לֶחִי*, peste falcă,* de unde: *tu frappes à la joue* (Segond, traducând aspectul verbal), și apoi: *Tu loveşti peste obraz* (Galaction/Radu 1929).

dar şi ceva din stilul occidental de a recurge la traducerea aspectului verbal, în locul transpunerii clasice a timpului.

Din păcate, limba frumoasă a *Psaltirii* lui Nicodim Munteanu nu a putut fi folosită multă vreme[426], din cauza numeroaselor concesii făcute sursei ebraice – şi aceasta, consultată indirect, după cum ne fac să credem compromisurile din unele versete.

În 67,6(7), de pildă, prima parte, *Domnul dă casă celor părăsiţi*, s-ar suprapune peste ὁ θεὸς κατοικίζει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ (cel puțin, ca monah, nu a interpretat *casa* drept *familie*). Totuși, urmarea nu mai are nici o legătură cu ἐξάγων πεπεδημένους ἐν ἀνδρείᾳ ὁμοίως τοὺς παραπικραίνοντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν τάφοις[427], căci dă „El scoate pe cei din cătuşe

[426] Ca şi Gala Galaction, ierarhul Nicodim îşi apăra cu vigoare traducerea de critici. Când un recenzor (Tomaziu 1927) îndrăzneşte să îi aducă unele observaţii, minore de altfel, stilisticii şi sonorităţii Noului Testament (de multe ori, oricum, nejustificate, şi deja desfiinţate, în subsol, chiar de editorul revistei, Iuliu Scriban), îi dă, ca episcop, o replică tăioasă,, acuzând de rea-credinţă, nelăsând textul să se apere singur. „Acum, drept încheere, am să-mi permit şi eu să dau un sfat recenzentului şi să-i spun, că cea mai bună critică, pe care o putea face traducerii mele era să fi luat condeiul şi să se fi pus pe lucru, spre a ne da o traducere a Noului Testament, întocmai cum spune: exact redată după original, bine stilizată, frumos tipărită, pe hârtie bună şi cu preţ ieften. Dar aşa, să te apuci să răsfoieşti o carte, să-i găseşti fel de fel de cusururi, cele mai multe chiţibuşeşte scormonite şi închipuite, şi apoi să închei, spunând că «acea carte... la o nouă ediţie are neapărată nevoie să i se refacă textul», nu înseamnă a face treabă, ci înseamnă a strica treaba făcută cu trudă de alţii. Adică cine să refacă cartea? Eu sau cucernicia Ta? Eu, de voi scoate o nouă ediţie, să ştii că nu mă iau după capul recenzentului. Cucernicia ta încă nu te poţi apuca să-mi refaci cartea. Rămâne dar să o traduci singur şi să ni-o dai cum spui că ar fi mai bună. Aşteptăm" (Nicodim 1928: 270).

[427] *Scoțând pre cei din obezi cu vitejie, așișderea pre cei ce amărăsc, pre cei ce lăcuiesc în mormânturi* – ediția 1914.

la fericire, iar pe cei neascultători îi lasă în pustiul arzător”, urmând aşadar varianta din ebraică[428].

La fel, urmează variantele masoretice în 61,9 (*Deşertăciune sunt fiii oamenilor. Fiii oamenilor sunt mincinoşi. În cumpănă de-i pui pe toţi, sunt mai uşori ca nimicul!*), 39,9 (*dar mi-ai deschis urechile*), 90,6 (păstrează *ciuma*), 103,27(26) (balaurul jucăuș), iar în 6,5 nu exploatează sensul din greacă, ci dă, simplu: *Că în locaşurile morţii, nimeni nu te pomeneşte, şi în iad cine te va lăuda?*[429]

---

[428] *El izbăvește pe prinșii de război și-i face fericiți; numai cei răzvrătiți locuiesc în locuri uscate* – Cornilescu. Vezi şi cap. II.6.2.2.

[429] Vezi cap. V.7.

VI.4. Versiunea Bartolomeu Anania (1998, 2001)

Versiunea mitropolitului Bartolomeu Anania (fost șef al IBMBOR) răspunde unei nevoi simțite în primul rând în calitate de cărturar. Traducerea a fost începută în 1980 (Anania 2011: 2819), iniţial, în colaborare cu elenistul Dumitru Fecioru – până la moartea acestuia în 1988 – apoi cu Vasile Costin şi Constantin Corniţescu. Forma finală, din 2001, răspunde însă și nevoilor mediului interconfesional transilvănean, unde a slujit ca ierarh, din 1993 – mediu supus presiunii bibliștilor protestanți. E o *Biblie* (și o *Psaltire* în strofe[430]) cu numeroase note de subsol, destinate lecturii individuale, cu precizări filologice şi teologice bogate.

VI.4.1. Traducere și exercițiu de stilizare

Atunci când îşi expune, convingător de altfel, principiile și metodologia, traducătorul afirmă, foarte corect: „rostirea biblică nu are nevoie de literaturizare” (Anania 2001b: 36), căci „la urma urmei, e o operă de autor”. Totuşi, reflexele de scriitor intervin în multe locuri, în actul traducerii.

E drept, revizuirea sa nu opreşte la nivelul stilizărilor literare[431], iar, ca scriitor, caută și, de multe ori, găsește soluții ingenioase, precum în 103, 27(26) („balaurul acesta pe care l-ai zidit ca să-ţi faci din el o joacă”).

[430] Tipărită separat în 1998, la Editura Ahidiecezană din Cluj-Napoca.

[431] Nu e atât de superficială încât să preia, de pildă, eroarea de tipar a ultimelor ediţii în 36,34, *înalţă*/*învaţă*.

Totuși, uneori, încercând să aducă textul la „vârsta de astăzi a limbii”, poate că îl şi sărăceşte, uneori. În 32,17, *mincinos e calul spre scăpare*, adaptează, ca şi Gala Galaction, *fără folos e calul când să scapi*, preferând platul *fără folos*, tocmai acolo unde originalul conţinea şi o nuanţă de iluzoriu, de înşelare.

Nu întotdeauna formulările găsite sunt mai lizibile:

61, 9

Anania	LXX
Fiii oamenilor sunt mincinoşi în cumpenele de a le fi altora nedrepţi; din deşertăciune sunt toţi laolaltă	ψευδεῖς οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ζυγοῖς τοῦ ἀδικῆσαι αὐτοὶ ἐκ ματαιότητος ἐπὶ τὸ αὐτό

Nu ni se pare o rezolvare adecvată a spune în notă că acesta e un „text dificil” şi că „urmează punctuaţia din Rahlfs” – de altfel nu e nici o punctuaţie în acest pasaj în Rahlfs.

În 1,4, traducerile anterioare redau fie varianta din greacă şi slavonă (cu doi de „nu”), conform tradiţiei,

1957 (cu adaosul *sunt*) şi 1914	LXX	*Psaltirea* slavonă (Dosoftei)
Nu *sunt* aşa necredincioşii, nu *sunt* aşa	οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς οὐχ οὕτως	не тáкω нечестúвїи, не тáкω

fie cea urmând Textul Masoretic, care cenzurează expresivitatea celui de al doilea „nu”:

Cornilescu	TM
Nu tot aşa este cu cei răi	לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים

Doar Bartolomeu Anania reuşeşte să pună aici trei de „nu”: *Nu aşa-s necredincioşii, nu aşa, nu!* – din considerente pur stilistice (aşa cum şi Gala Galaction îi lăsa pe cei doi „nu” din vechea tradiţie, deşi în general prefera să urmeze textul ebraic şi pe Segond).

În 7,5, soluţia găsită are poate mai mult stil, dar nu e mai clară, nici mai exactă: în fond, καταπατέω înseamnă *a călca în picioare*:

Anania	1957, aproape la fel ca 1914 (*la* în loc de *în*, pentru εἰς)	LXX
(vrăjmaşul) viaţa *în lut* să mi-o calce	să calce *la pământ* viaţa mea	καταπατήσαι εἰς γῆν τὴν ζωήν μου

Pe lângă scriitor, în traducere intervine și clericul catehet. În 9,13 („Miluiește-mă, Doamne, vezi-mi *înjosirea* din partea dușmanilor mei”), nu încearcă doar să clarifice textul, dar, în acelaşi timp, să separe şi să protejeze terminologia teologiei morale (virtutea *smereniei*) de folosirea în contexte întâmplătoare.

Anania	1957 şi 1914	LXX
vezi-mi înjosirea din partea dușmanilor mei	vezi smerenia mea, de către vrăjmaşii mei	ἰδὲ τὴν ταπείνωσίν μου ἐκ τῶν ἐχθρῶν μου

Pe de altă parte, în 6,5 (*cine în iad fiind, se va mărturisi ție*), pare că ia *mărturisirea* în sensul bisericesc de *spovedanie* (exprimând, forţat, o idee catehetică: după moarte, e prea târziu pentru spovedanie), deşi în context e vorba doar de *lauda* lui Dumnezeu.

VI.4.2. Amestecul surselor

Mitropolitul Bartolomeu Anania arată că demersul *Bibliei* sale este acela de a „restaura, pentru Vechiul Testament, prezenţa şi autoritatea Septuagintei”, pe ale cărei urme „îşi propune să calce cât mai fidel” (Anania 2011: 2755). Atinge în treacăt, în prefaţă, şi problema autorității relative a Textului Masoretic: „Creştinii au băgat de seamă că textele masoretice prezintă unele deosebiri, mai ales în textele profeţiilor mesianice, care nu puteau fi puse doar pe seama unor raţiuni filologice” (*ibidem*: xi). Pe de o parte, e surprins şi respinge motivaţia absurdă a lui Gala Galaction (*ibid.*: xii) de a folosi opțiunile versiunii ebraice în *Biblia* Bisericii doar pentru a contracara propaganda protestantă, dar dă cumva de înțeles totuşi că adevărul e undeva la mijloc, între Septuaginta şi Textul Masoretic – pentru acesta din urmă bazându-se totuşi mai mult pe traducerile *Bibliei* din Ierusalim (*ibid.*) decât pe originalul ebraic. Cristian Bădiliţă are dreptate aici să critice confuzia metodologică şi, indiferent de succesul la public pe care versiunea lui Anania îl poate avea, pentru istoria traducerii textului Psalmilor nu e foarte relevantă din punct de vedere ştiinţific, părând mai degrabă o diortosire pentru uzul propriu sau pentru lămurirea rapidă a unor neînţelegeri ridicate de enoriași.

În general, când declară că urmează Septuaginta, înţelege prin aceasta „textul ediţiei critice a lui Alfred Rahlfs”[432]. Totuşi, în destule locuri, aceasta nu se confirmă. De pildă, în 39,6, urmează varianta obișnuită din traducerile românești, „jertfă şi prinos n-ai voit, dar mi-ai întocmit un *trup*”, și chiar atenționează în notă că e vorba de o profeție mesianică, dar fără să remarce că la Rahlfs această lecțiune e păstrată doar în subsol, varianta lui din coloana LXX fiind: ὠτία (*urechi*).

[432] Anania 2011: 2755. Deşi menţionează în *Bibliografie* şi altă ediţie (Lancelot Brenton, 1995).

Autorul mai arată că recenzia sa e o „versiune întocmită prin metoda comparatistă: ediţia curentă a fost confruntată cu treisprezece versiuni reprezentative, româneşti şi străine, precum şi cu textele originale”[433]. În realitate, acest lucru înseamnă un fel de compilaţie între diversele traduceri consultate.

De pildă, în 4,7, lecţiunea masoretică מֵעֵת, compusă din prepoziţia מִן – *de la, din pricina, mai mult decât* – şi substantivul עֵת, *vreme*, justifica o traducere în genul celei date de Francisca Băltăceanu (şi asemănătoare celor occidentale): „*mai mult decât la vremea* când grâul şi vinul şi untdelemnul lor s-au înmulţit”[434], corespunzătoare și variantei propuse aici de Rahlfs, în coloană: ἀπὸ καιροῦ. Pe când, dacă avem în greceşte καρπός (*rod*) în loc de καιρός (*vreme*), cum ascunde Rahlfs în subsol, dar dau versiunile greceşti de autoritate, atunci, mai potrivit este sensul principal al lui ἀπό – *din, din pricina, de la* –, cum am văzut că găsea și Nicodim Munteanu[435]. Bartolomeu Anania nu doar că nu doar că nu face aşa, dar nu ia nici măcar un cuvânt ca în ebraică (ἀπό – מִן) şi altul ca în greacă (καρπός), ca să „adune” fragmente din versiuni diferite, ci suprapune în text şi *vremea* şi *roada*, ἀπό fiind lăsat în legătură cu *vremea*. Rezultă deci o formă încărcată și hibridă: „Dat-ai bucurie în inima mea *mai mult decât în ei când roada* lor de grâu, de vin şi untdelemn s-a înmulţit”[436].

De asemenea, în versetul 30,24(23), neajunsul lipsei de program duce din nou la încercarea de a împăca versiuni

---

[433] *Ibidem.*

[434] Vezi şi cap. VI.5.

[435] Vezi cap. VI.3.

[436] La fel adaptează pe deasupra şi Cornilescu: *Tu-mi dai mai multă bucurie în inima mea, decât au ei când li se înmulţeşte rodul grâului şi al vinului* – deşi nu mai era necesar aici *rodul*, dacă alege *când* (aşa cum nu e nici în versiunile occidentale, în speţă Segond şi Darby, din care se inspira cel mai mult).

distincte. Așa cum am văzut și când am analizat versetul în legătură cu versiunile milesciene, traducătorul avea aici de ales între versiunea greacă *καὶ ἀνταποδίδωσιν τοῖς* **περισσῶς** *ποιοῦσιν ὑπερηφανίαν*, redată în ediţia 1914[437]: „şi Domnul răsplăteşte celor ce *de prisosit* fac mândrie”, iar de Băltăceanu-Broșteanu: „le plăteşte celor care *peste măsură* se trufesc”, şi cea ebraică (וּמְשַׁלֵּם עַל־יֶתֶר עֹשֵׂה גַאֲוָה), unde ordinea cuvintelor (ca de altfel şi în slavonă) pare[438] că dă un alt sens, redat în ediţia 1957: „răsplăteşte celor ce se mândresc, *cu prisosinţă*” – la fel ca în multe versiuni occidentale, şi la Cornilescu („pedepseşte *aspru* pe cei mîndri”) şi tradiţia britanică de la Aristia („răsplăteşte *cu prisos*”), şi urmată de ediţiile Gala Galaction („pe cei mândri îi pedepseşte *aspru*”) şi Nicodim Munteanu („celor mândri le plăteşte *cu vârf*”). În faţa acestei dileme, Anania nu se poate decide şi dă: „dar celor ce se trufesc le plăteşte *cu vârf*”, iar în acelaşi timp dă, în subsol, la cuvîntul „trufesc”: „Literal: «Celor ce lucrează *cu prisos* de mândrie»”. Or, adverbul περισσῶς apare în text o singură dată, iar el se poate referi fie la cei mândri, fie la Dumnezeu, deci trebuie plasat fie într-un loc, fie în celălalt. Considerăm că locul lui e clar şi firesc în frază. Independent de lectura locurilor originale, se putea sesiza că strigătul psalmistului se referă, ca în atâtea alte locuri, la excesul mândriei asupritorilor (*cei care peste măsură se mândresc*). Se încadrează în context mult mai bine ideea că acest exces va fi sancţionat de Dumnezeu – orice gest din partea divinităţii, cât de mic, fiind un semn suficient şi decisiv pentru om. În schimb, cealaltă variantă, deplasată, în care o mică mândrie omenească declanşează un mare zel din partea lui Dumnezeu de a răsplăti, nu doar pe măsură, ba chiar

[437] Versiunea de linie, preluată din *Biblia* 1688 şi Ms. 45.

[438] Deşi mai găsim în Textul Masoretic יֶתֶר – *yeṯer* (*excesiv*) şi antepus: în Is. 56,12, יֶתֶר מְאֹד are sensul: ***cu mult mai*** *mult* (***încă şi mai*** *rău* – la Cornilescu).

peste măsură, greşelile făpturii Sale se încadrează în viziunea exagerată a revizuirilor Textului Masoretic (într-o perioadă când Sinagoga, înfrântă, era dominată de o isterie anti-romană), despre un Dumnezeu care se răzbună, aspru, violent şi intransigent, dar şi în viziunea protestantă, despre un Dumnezeu care e activ şi pe seama omului.

VI.5. Versiunea Băltăceanu-Broşteanu – Septuaginta NEC (2006)[439]

Traducerea Septuagintei în 6 volume (2004-2011), realizată sub egida *New Europe College* a fost un demers cu rigoare ştiinţifică şi un program clar, de aceea textul rezultat este, desigur, unul de luat în seamă. Programul însă, aşa cum e prezentat de coordonatorul Cristian Bădiliţă, are unele vicii de concepţie, iar realizarea, cel puţin un viciu de procedură. „Creştinii din România, de orice confesiune[440] ar fi, au nevoie urgentă de două traduceri – una, făcută după Textul Masoretic şi a doua, făcută exclusiv după textul grec al Septuagintei", susţinea Bădiliţă (2004b: 19), influenţat de modelul cultural francez. El comite însă aici o dublă greşeală, căzând în acelaşi timp într-un fel de extremism filologic şi într-unul ecleziastic.

Pe de o parte, critică „pseudotradiţia amestecului arbitrar al surselor traducerii"[441] în *Bibliile* publicate anterior, sub egida Bisericii. Susţine cu insistenţă ideea că tălmăcirea este o chestiune în seama filologilor, a specialiştilor în limbi vechi, neacceptând noţiunea unui text biblic unic (precum cel folosit în cultul bisericesc), învestit cu autoritate spirituală. Septuaginta este însă un text încărcat cu autoritate ecleziastică, în timp ce versiunea masoretică aduce şi ea o mărturie

[439] Conţinutul acestui articol a mai apărut în: Călin Popescu, *Minusuri şi plusuri ale traducerii Psaltirii de către Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, în ediţia Septuaginta – Colegiul Noua Europă (2006)*, în „Convergent Discourses. Exploring the Contexts of Communication", nr. 4, Secţiunea *Literatură*, pp. 349-362.

[440] Conţac (2011b: 228) o încadrează de altfel într-o categorie îndoielnică a „ediţiilor supraconfesionale".

[441] Bădiliţă 2004b: 19. Sau „metoda amestecului surselor" (*idem* 2004a: 18). De fapt, severitatea acestei judecăţi nu e justificată, dacă se iau în calcul condiţiile în care a fost scoasă *Biblia* din 1968.

importantă – la fel cum nu poate fi ignorată nici tradiţia scripturistică autohtonă. E absurd deci să îţi faci un program din ignorarea Textul Masoretic, doar pentru a fi astfel mai fidel Septuagintei, preferând sensul „pur” grec, cel care separă de ebraică[442] – aşa cum protestanţii din Societatea Biblică Britanică separau uneori sensurile ebraice de cel greceşti, considerate *a priori* pervertite, pentru a scoate la iveală cu orice preţ *hebraica veritas*. Insistenţa pe contradicţia dintre cele două surse nu face decât să desacralizeze textul, iar atunci, ce „creştini” să mai „aibă nevoie”, şi încă „urgentă”, de un text golit de orice valoare spirituală?

VI.5.1. Limitele criteriului „patristic”

Pe de altă parte, Bădiliţă comite excesul contrar, promovând şi ideea traducerii în limitele interpretărilor date de Părinţii Bisericii[443]. Nu toată literatura patristică este însă normativă pentru ortodoxie în general, iar comentariile Părinţilor, uneori contradictorii, au fost făcute pentru păstoriţii lor dintr-un anume timp şi loc, apelul retoric liber la Scriptură, ca la un element de folclor, fiind obişnuit. Nu e decât o concepţie (iarăşi) protestantă asupra patristicii răsăritene a o considera axată pe descifrarea Scripturii, ca „decodificare” a un mesaj de factură magică, încriptat în litera moartă. Tâlcuirea patristică a *Bibliei* nu a avut niciodată acest scop, de aceea nici nu este substituibilă pasajelor pe care le invocă – ar fi de altfel imposibil ca o traducere să acopere toate interpretările

---

[442] În *Nota asupra traducerii ediţiei,* se anunţă că nu se preiau în traducere forme din Textul Masoretic (de fapt tocmai că se vor prelua, vom vedea), asta garantând însăşi valabilitatea versiunii: „Sub nici o formă traducătorii nu recurg la versiunea Textului Masoretic pentru traducerea anumitor pasaje” (Bădiliţă 2004c: 33).

[443] „Septuaginta trebuie tradusă şi recitită cu mintea şi prin ochii Părinţilor” – *idem* 2004b: 18.

ce aparţin diverselor şcoli omiletice. Patristica rămâne însă o importantă sursă şi o mărturie pentru vechimea anumitor variante ale textului.

Un exemplu dat de Bădiliţă este cel al versetului *τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ* **εἵλκυσα πνεῦμα** *ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν* (118,131). După traducerea curentă, „gura mea am deschis şi *am aflat*, că de poruncile tale am dorit" Bădiliţă adaugă aici, perplex, un „sic!" crezând că trebuie preferată traducerea „patristică": „*…şi am înghiţit duh (pneuma)* fiindcă am tânjit după poruncile tale", întrucât „Părinţii n-au scăpat ocazia să fructifice acest *pneuma* din versiunea greacă, văzând într-însul harul, chiar Duhul Sfânt, precum Origen, în *Omilii la Isaia* 6,1" (*ibidem*: 18-19).

Într-adevăr, în traducerea Psalmilor din ediţia NEC (volumul IV, 2006), realizată de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, găsim această variantă, dată ca „literală", în subsol, în timp ce în text avem o altă variantă, tot cu paranteze, care încearcă să o echivaleze: „Deschis-am gura mea şi *[mi]-am tras suflarea*". Deşi îşi propune să fie exactă, formularea aleasă nu clarifică deloc textul. Traducerile apusene (care încearcă să acopere şi varianta Vulgatei, apropiată de Septuaginta, – „os meum aperui et *adtraxi spiritum*" – în general, înţeleg שָׁאַף din Textul Masoretic ca *a ofta*, *a suspina* (engl. *to pant, to sigh*/fr. *soupirer*). La fel găsim la Cornilescu: „Deschid gura şi *oftez*, căci sunt lacom după poruncile Tale", şi în versiunile britanice anterioare: „*am suspinat*" – 1859, „*am respirat*" 1867, 1871. Calomira de Cimara (1922) are, de asemenea, „*am suspinat*", iar în traducerea după evreieşte din 1651 de la Bălgrad găseam „*răsuflu*". Ediţiile biblice 1874 şi 1921 (Nitzulescu) au mai încercat, ininteligibil, şi: „*am sorbit*"[444].

---

[444] „Gura mea am deschis şi *am sorbit*: Căci după preceptele tale am dorit." Lipseşte deci complementul direct pentru *am sorbit*.

La începutul secolului XX, revizuirile ortodoxe au încercat să se plieze şi ele pe varianta din Textul Masoretic, încadrându-o într-o frază care să dea versetului sens: Nicodim Munteanu – „Gura mea am deschis şi *am suspinat*, *că de poruncile tale sunt însetat*”; Gala Galaction/Vasile Radu – „Deschid gura mea şi *respir adânc, căci poruncile tale sunt dorul meu*”.

Soluţia „*am aflat*” nu vine, în recenzia din 1957, din vreo traducere arhaică – *a afla* ar fi putut fi folosit, eventual, într-o versiune veche, cu sensul de *a sufla*[445], dar nici una din variantele anterioare, care, urmând textului slavon, au preluat calcul grecesc, nu l-au folosit: găsim tot *traşu duh* în *Psaltirea* Şcheiană (sau „abur” – în Hurmuzaki), „traş duh” la Coresi, şi, la fel, la Dosoftei, Milescu şi *Biblia* 1688, care stabilesc soluţia *am tras duh*, care, prin Antim, ajunge până în 1914 (în virtutea corespondenţei cu textul latin, era prezentă chiar şi în *Vulgata* de la Blaj – 1760). „*Am aflat*”, e aşadar doar o diortosire superficială, care ţine cont doar de context: „am deschis gura ca să întreb şi am aflat” – pare o idee sugerată de versetele precedente.

Pentru că şi sensul din variantele britanice – „*am oftat*” – e destul de inconsistent, o ieşire din calcul grecesc putea fi căutată doar acolo unde Textul Masoretic conţine construcţia care se suprapune pe cea grecească: ἕλκω πνεῦμα (*a trage duh*/ *aer*) – în Ier. 2,24 (din păcate, manuscrisele de la Qumran nu pot da mărturie, având o lacună în dreptul versetului 118,131, dar este foarte probabil ca textul ebraic folosit ca sursă de traducătorii Septuagintei să fi avut aici aceeaşi expresie[446]), text redat plastic de perifraza lui Nicodim

[445] Conform etimologiei general acceptate, *a afla* provine din latinescul *afflāre*, *a sufla* – v. Ciorănescu 2002: 24 sau Vinereanu 2008: 67.

[446] Căci, într-adevăr, în siriacă găsim ܘܣܒܬ ܪܘܚܐ – nu în virtutea unei influenţe a Septuagintei asupra versiunii Peshitta, ci datorită unui Vorlage ebraic deja diferit, în secolul II (Carbajosa 2008: 198, 270).

Munteanu, în *Biblia* 1936: „Cine poate să înfrâneze această asină sălbatică, deprinsă în pustiu *să soarbă cu patimă sufletească aerul* (שָׁאֲפָה רוּחַ)?”, care clarifică şi versetul Ps. 118,131, cu sensul: „Deschis-am gura mea şi *am tras aerul cu nesaţ* – aşa [de mult] poruncile tale am dorit”. Se simte încercarea de a reda un sens apropiat în versiunea Keller-Stephanide din 1863, „*hăpuescu după respirarea*”, dar Liviu Pandrea e cel care îl redă, în 1993, probabil, cu cea mai mare acurateţe, în frazas: „Îmi deschid larg gura şi *aspir cu nesaţ, căci de poruncile tale atât sunt de însetat.*”

VI.5.2. Devieri nefilologice

Despre maniera de realizare a proiectului Septuagintei NEC, Bădiliţă mai spune: „Urmărim realizarea unei traduceri cât mai fidele textului grec, într-o limbă română actuală. Exactitatea, precizia, nu exclude însă eleganţa, stilistica”. Pentru aceasta, se apelează, în cazul *Psaltirii*, la doamnele Monica Broşteanu şi Francisca Băltăceanu, care, după caracterizarea directorului NEC, Andrei Pleşu, „sunt o garanţie de infailibilitate filologică, de competenţă biblistică, de inteligenţă, eleganţă şi sensibilitate[447]. Diplomatul Pleşu spune, şi în „Argumentul” ediţiei, că demersul nu a fost unul paralel sau contra Bisericii”, totuşi între calităţile cu care recomanda traducătoarele *Psalmilor* nu se regăseşte nimic care să trimită la vreo asumare confesională. Ca şi în cazul Societăţii Biblice Britanice, întreprinderea pur laică, a creării unor simple *mijloace* pentru practicarea religiei, fără o coloratură confesională asumată, a sfârşit prin a fi deturnată în direcţia unei agende partizane *de facto*, sub acoperirea rigorii filologice: „nu ar fi ştiinţific să se afirme că dintre Textul Masoretic şi

---

[447] Andrei Pleşu, *Cuvânt înainte* la Monica Broşteanu, Francisca Băltăceanu, *Cele mai frumoase povestiri din Biblie*, Bucureşti, 2013, p. 14.

Septuaginta unul dintre texte ar fi «mai bun» sau «mai prost» decât celălalt”, afirmă deci traducătoarele (Bălţăceanu/ Broşteanu 2004: 29), asigurând că aici n-ar putea fi vorba „de manipulări”[448].

Mai multe opţiuni din locuri echivoce trădează dependenţa culturală a traducătoarelor faţă de filonul catolic, care socoteşte azi textul ebraic drept autoritate principală în privinţa Vechiului Testament. Francisca Bălţăceanu caută compromisul din partea textului grecesc, decuplând uneori traducerea de tradiţia răsăriteană.

Pe lângă atitudinea elocventă în cazurile citate anterior[449], adăugăm aici încă un exemplu. Bălţăceanu traduce versetul 4,7 (4,8, după versificaţia ediţiei): „Dat-ai bucurie în inima mea *mai mult decât la vremea când* grâul şi vinul şi untdelemnul lor s-au înmulţit”, transpunând în româneşte textul din ediţia Rahlfs[450]: *ἔδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου* ***ἀπὸ καιροῦ*** *σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτῶν ἐπληθύνθησαν*. Pasajul este cunoscut ortodocşilor practicanţi, el fiind folosit în rugăciunea tradiţională de după cină. Ar fi

---

[448] Bălţăceanu/Broşteanu 2004: 26. Se dă doar un exemplu minor (Ps. 16/17,15, *faţa Ta*/*slava Ta*), ignorând pasajele cu „miză”, precum cele mesianice. Această perspectivă nu doar că goleşte *Biblia* de autoritate spirituală, ci vrea să treacă drept ştiinţifică afirmaţia că, între variantele diferite ale un text vechi de 3.000 de ani, nici una nu poate pretinde o apropiere mai mare de sensul autentic al originalului.

[449] Ps. 6,5 (6,6) – v. cap. V. 7; Ps. 32,17 – v. cap. II 6.2.1; Ps. 39,7 – v. cap. V.6.1; Ps. 57,9 (57, 10) – v. IV, 3. În Rahlfs e *ὡσεὶ ζῶντας ὡσεὶ ἐν ὀργῇ καταπίεται* ***ὑμᾶς***, iar în *Codex Sinaiticus* şi în *Psalterion*-ul lui Antim, găsim *αὐτούς* în loc de *ὑμᾶς*. Bălţăceanu încearcă deci ***vă*** *va înghiţi de vii ca întru mânie*, în loc de ***îi***, recunoscând că e un *text dificil*; Ps. 103, 26 (103,27) – v. cap IV.6.2. Se dă în coloană *să se joace în ea*, şi în subsol varianta: *să Te joci cu el*.

[450] De altfel, programul acestei traduceri e compromis de lipsa unei definiri clare a ceea ce înseamnă *Septuaginta* – se subînţelege ideea că ediţia Societăţii Biblice Germane ar fi suficient de credibilă.

meritat, măcar pentru aceasta, o notă de subsol în care să se menţioneze că ediţiile biblice antice, Sinaiticus, Vaticanus şi Alexandrinus, *Biblia* de la Frankfurt şi *Psalterion*-ul lui Antim Ivireanul aveau altă variantă: *ἀπὸ καρποῦ* (*din rodul*[451]), spre deosebire de Rahlfs, care urmează o versiune mai apropiată de textul ebraic: (מֵעֵת) *ἀπὸ καιροῦ* (*în vremea*)[452]. Traducerea *Psaltirii* de linie (1710-1914) era: „Dat-ai veselie în inima mea, *din rodul* grâului, al vinului şi al untului-de-lemn al lor s-au înmulţit". Pentru că ea păstra, e drept, un aspect eliptic, a fost corectată în 1957, apelând la acelaşi sens al lui *ἀπὸ* folosit şi de Băltăceanu-Broşteanu, astfel: „Dat-ai veselie în inima mea, *mai mare decât* veselia pentru rodul lor de grâu, de vin şi de untdelemn ce s-a înmulţit". Acelaşi idee a comparaţiei se regăsea deja în ediţia Galaction 1938, preluată de la Cornilescu şi de la tradiţia britanică începând din 1859, cu Aristia.

Pluralul verbului *ἐπληθύνθησαν*, ca şi al pronumelui *αὐτῶν* – transpus, de la Manuscrisul 45 înainte, „lor" (doar Scheiană, Coresi şi Ms. 4389 aveau „său", iar Hurmuzaki chiar „tău") –, trimit la versetul anterior: „*πολλοὶ λέγουσιν τίς δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθά ἐσημειώθη ἐφ᾽ ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου κύριε*"/„Mulţi zic: «Cine ne va arăta nouă cele bune?» Dar însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale, Doamne" (formularea din 1957). Trebuie precizat că această confuzie îşi are originea în reîmpărţirea textului în versete operată la 1795. În versiunile antice, în versiunile slavone din București și Ostroh şi în *Psalterion*-ul lui Antim din 1697, versificaţia separa „Dat-ai veselie în inima mea" (cuplată la versetul anterior), de urmarea „Din rodul grâului … lor s-au

[451] În 44,9 (44,10), vedem că veselia vine *din* (*ἀπό*) abundenţă.

[452] Alegerea lui „în vremea" e suportată de versiunea ebraică (unde de altfel lipseşte şi „untdelemnul"): מֵעֵת דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ.

înmulţit”: înainte de Ἀπό, era un punct. *Biblia* de la Frankfurt începe și ea un verset nou cu Ἀπό, dar îl separă prin virgulă. *Biblia* de la 1688 nu o urmează întru totul, ci separă, corect, prin punct. La fel, Antim (1710) şi Damaschin (1725) lasă punct înainte de „Din”[453] (această împărţire fiind de altfel moştenită de la *Psaltirile* rotacizante şi de la Coresi) – e de altfel, singura formulă în care versetul are un sens de sine stătător[454]. Cu timpul, s-a produs, probabil, un fenomen obiş-

[453] Sau „de”, în tradiţia de până Ms 4389, care are „den”. „De roada grâului, vinul şi untul său să-nmulţiră” – are Dosoftei, la 1680. Inclusiv. Ms 45 şi *Biblia* 1688 au „de”.

[454] În această formulă, compatibil, de altfel, şi cu cel Masoretic. „Mulţi *zic*” (nu în sensul de *acuză*, ci de *plângere*): „cine ne va da *nouă*”. Regele, în numele căruia vorbeşte Psalmul se bucura când poporul avea pâine: „Dat-ai veselie în inima mea, *căci* din rodul grâului lor ei s-au înmulţit”. *Înmulțirea* nu are conotația adversativă din 143,13, unde pare că abundența materială e a dușmanilor, și că e opusă spiritualității, ci pe cea din Ps. 64,9(10)-14, unde abundența vine de la Dumnezeu. Trebuie spus că sensul e oarecum diluat și de pluralul rugăciunii obişnuite colective de după cină, care nu interpretează Psalmul, ci doar apelează la el: Ἐσημειώθη ἐφ᾽ ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου Σου Κύριε˙ ἔδωκας εὐφροσύνην εἰς τάς καρδίας ἡμῶν. Ἀπὸ καρποῦ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτῶν **ἐνεπλήσθημεν** – ***ne-am înmulţit*** (Prayer 2006: 12). Ușor diferit de Ceaslovul nostru (1973: 139-40) tradiţional, care e mai apropiat de Psalm: *Veselitu-ne-ai pe noi, Doamne, întru făpturile Tale, şi întru lucrurile mâinilor Tale ne-am bucurat. Însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale, Doamne. Dat-ai veselie în inima mea din rodul grâului, al vinului şi al untdelemnului, al lor* ***ce s-a înmulţit***. Tocmai în astfel de cazuri trebuia aplicat criteriul veridicităţii patristice, enunţat de coordonatorul proiectului traducerii, Cristian Bădiliţă: vechea tradiţie monahală panortodoxă atestă tot varianta „rodul”, nu „vremea”. Sensul de comparaţie (*mai mult decât*) se sprijină pe o idee exprimată şi în Ps. 143, dar introduce o antiteză dualist-maniheistă între bucurie și rodul grâului, spre deosebire de Ps. 64, unde vedem că și abundența materială vine tot de la Dumnezeu.

nuit pentru textele liturgice intens recitate: diluarea sensului, prin diversele intonaţii mecanice. Samuil Micu e primul care schimbă versificaţia (deşi putea găsi chiar în versiunile latine care circulau în secolul XVIII în Ardeal[455] împărţirea şi punctuaţia corectă) și impune varianta sa, în virtutea prestigiului noii versiuni, care înfiinţa numerotaţia versetelor. Această versificaţie, cu cele două propoziţii („dat-ai veselie" şi „din rodul grâului s-au înmulţit") unite, va fi preluată succesiv de ediţiile biblice Petersburg, Buzău şi Sibiu apoi de cea sinodală (1914), unde, după transpunerea în alfabetul latin, a ieşit parcă mai clar în evidenţă inconsistenţa noului verset. Soluţiile date în 1957 şi 2004 au căutat să reinterpreteze versetul ca atare, fără să observe că punctuaţia şi frazarea nu corespundeau cu cele iniţiale.

Se pot spune și destule lucruri pozitive despre această versiune. Ea nu urmărește să fie atât literară, cât fidelă. În 78,1, evident, avem acum *templu*, în loc de *biserică*, iar traducerea e exactă în multe locuri, precum *nenorocire*, în 90,6, pentru *întâmplare* (σύμπτωμα), *ţie se va împlini juruinţă*, în 64,1 (64,2, după versificaţia acestei ediţii), în loc de *ţie se va da rugăciune* (σοὶ ἀποδοθήσεται εὐχη), și găsește o variantă seacă foarte nimerită în 61,9[456]:

[455] De pildă, Vulgata veneţiană din 1710 – care se găseşte acum la Biblioteca Facultăţii de Teologie „Lucian Blaga" din Sibiu.

[456] Versetul 10, după numerotaţia acestei ediţii (primul verset fiind considerat titlul psalmului, ca la Rahlfs) Un pasaj greu de tradus atât din elină, cât și din ebraică. Nemulțumiți de versiunea de linie din 1914 („mincinoși fiii oamenilor, *în cumpene a face strâmbătate ei din deșertăciune, împreună*"), revizorii de la 1957 dădeau o altă variantă („…*în balanță, toți împreună sunt deșertăciune*"), încercând să redea formularea ebraică (כָּזָב בְּנֵי אִישׁ בְּמֹאזְנַיִם לַעֲלוֹת הֵמָּה מֵהֶבֶל יָחַד), unde *suflarea*, *vaporul de aer* e interpretat ca *deșertăciune* (sau *nimic*, la Nicodim). Și traducerile latinești diferă clar aici: *in stateris ut decipiant ipsi de vanitate in id ipsum* – Vulgata/*in stateram si conscendant, super fumum leves sunt omnes* – Nova. Sensul din ebraică e mai filosofic (și s-ar potrivi cu Daniel 5,27),

Ps. 61, 9

Versiunea NEC	LXX
…mincinoși fiii oamenilor, cu cântarele cu care înșală. Ei sunt dintru deșertăciune toți laolaltă.	ψευδεῖς οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ζυγοῖς τοῦ ἀδικῆσαι αὐτοὶ ἐκ ματαιότητος ἐπὶ τὸ αὐτό

În 67,14, e tradus textul în sine, dând interpretările doar în nota de subsol (de altfel, informația bogată din note e un plus cărturăresc al acestei ediții), iar în 67,6 (67,7) *singuraticii* nu sunt „însurați” de traducătoare[457]. În general, nu se fac compromisuri forțate cu versiunile vestice fără măcar o bază textuală rezonabilă.

totuși nu mai avem, ca echivalent al lui ψευδὴς, pe שֶׁקֶר din 32,17 (v. cap II.6.2.1, dar şi IV.6.2, V.7. şi VI.4.1), cu nuanţa lui de *neputincios*, de *zădărnicie*, ci pe כָּזָב, care acoperă mai degrabă noțiunile de *nesinceritate*, *înșelătorie*, chiar *idolatrie* (v. Ps. 4,2; 77,40; 115,2).

[457] Vezi II.6.2.2.

VII. Concluzii și perspective

Etapizarea istoriei *Psaltirii* nu se suprapune cu cele făcute îndeobște pentru *Biblia* românească. De pildă, Florescu vorbea de trei etape ale traducerii: prima, de „edificare” a textului, a doua, „a *Bibliei* de la Bucureşti și a moștenirii acesteia” – perioadă dominată de ediția 1795, reeditată până la 1914 – și a treia, „a edițiilor critice”, prefigurată de traducerile „britanice”. Pe de altă parte, Bartolomeu Anania (2001: 17) distingea „ruptura” de la 1936, *Biblia* 1914 fiind „ultima ediție din marea filiație”.

În privința *Psaltirii* ortodoxe, remarcăm o ediție de linie care se lansează în 1710 și, cu mici retușuri în 1725, parcurge aproape neschimbată toată perioada de până la 1957, când e păstrată în continuare, intactă în esență, dar cu o actualizare lingvistică, la pachet cu o serie de corecturi și grefe inspirate dintr-o tradiţie concurentă, bazată pe un original ebraic, dintre care multe nu îmbunătățesc textul, ci mai degrabă îl deformează.

Înainte de longevivul text al lui Antim Ivireanul, corpusul *Psaltirii* s-a clădit treptat, începând de la primele traduceri anonime – unele sub formă bilingvă (poate pentru a se putea citi catismele, după preferințe, în biserici şi mai ales în slujbele mânăstirești – așa cum, în slujbele de mir, nota Dimitrie Cantemir, primele rostite în limba poporului erau porțiunile citite: *Evanghelia* și *Apostolul*[458]), preluând soluții

[458] Cantemir 1973: 285.

din diverse versiuni (toate fiind oarecum apropiate, în secolul XVI și XVII).

La începutul secolului XX, edițiile Gala Galaction/ Vasile Radu și Nicodim Munteanu au pus în circulaţie versiuni noi, cu care căutau să înlocuiască textul de la 1914, însă plecând de la un program traductologic aproximativ, motiv pentru care nu au fost receptate de publicul țintă. Cele mai noi – propuse de Bartolomeu Anania și New Europe College –, sunt și ele tot încercări separate de curentul principal al tradiției biblice românești, reușind doar să ofere unele soluții și lămuriri pentru cititorii individuali interesați de studiul textului, dar cu un ecou limitat în masa credincioșilor.

În privința raporturilor interconfesionale, *Psaltirea* a fost de-a lungul timpului un element de apropiere. Tratând chestiunea homerică a începuturilor, am rămas, până la dovezi contrare, la ipoteza cea mai firească: nu era nevoie de un străin sau de o influenţă a altei confesiuni pentru a răspunde nevoii de a transpune în limba proprie textul slavon cel mai des utilizat în cult. Această inițiativă va fi fost apoi susținută ferm, chiar mai mult decât de ierarhia ortodoxă, de cultele protestante – dovadă simbolul de credință cu *Filioque* atașat copiei *Psaltirii* Scheiene, mediul mixt în care a lucrat Coresi, finanțarea calvină pentru *Psaltirea* de la Bălgrad etc. Elemente din aceste ediții, precum şi din cea dosofteiană, adaptată după *Vulgata*, și din *Biblia* de la București, bazată pe o Septuaginta tipărită în Occident, au intrat în *Psaltirea* de linie ortodoxă, instituită de Antim Ivireanul și Damaschin Dascălul. Aceasta a fost preluată ca atare de unitul Samuil Micu, apoi, de la el, de *Biblia* tipărită de Societatea Biblică Britanică – Agenția Rusă, și ulterior, de Filotei și Șaguna, și de *Biblia* Sinodală din 1914. Societatea Biblică Britanică a scos apoi mai multe ediții proprii, după un text care nu e considerat de autoritate de către Biserica Ortodoxă, însă, în multe cazuri, a beneficiat de colaborarea unor traducători ortodocşi – mireni sau chiar ie-

rarhi. Această filieră ar fi putut fi chiar mai influentă dacă Dumitru Cornilescu, și el cleric ortodox la un moment dat, nu ar fi otrăvit prin versiunea sa relațiile dintre culte. Acestea au continuat însă, ca și influențele reciproce fireşti, inclusiv prin tipărirea și circulația ediţiilor următoare sub regimul comunist, cu rezultate lăudabile.

Cu toate acestea, în acest moment, ideea unei versiuni destinate lecturii acceptabile pentru toate cultele este dificil de realizat, în primul rând din cauza reperelor spirituale diferite, care girează la rândul lor surse divergente pentru traducere. Pe această temă însă, discuțiile bazate onest pe surse și intenții declarate pot fi, dacă nu o punte de dialog interconfesional, măcar un mijloc de sporire a cunoștinţelor în domeniul filologiei biblice. Traducerea Cornilescu, difuzată în continuare în România în tiraje nerezonabile, poate avea o utilitate și pentru ne-protestanți, în scop de studiu, de către specialişti. În linii mari, traducătorul Cornilescu se încadrează în făgașul unei tradiții mai veche britanice, chiar dacă una care considera legitim prozelitismul antiortodox. Punând între parantezele contextuale tușele lui polemice confesionale, versiunea lui poate fi considerată o mărturie, fie și indirectă, pentru textul ebraic și receptarea lui occidentală.

Această întreprindere nu și-a propus și nu putea să fie exhaustivă. Din motivele unei cuprinderi rezonabile, dar și ţinând seama de relevanța mai scăzută pentru înțelegerea versiunii sinodale actuale a *Psalmilor,* am lăsat deoparte, de pildă, *Psaltiri* și parafraze calvine traduse din maghiară, alte parafraze ulterioare, manuscrise nepublicate în epocă (precum *Psaltirea* Ciobanu şi altele), *Biblia Vulgata* blăjeană, alte traduceri realizate, mai ales în spațiul catolic, din ebraică, sau încercări mai noi, precum versiunea publicată în coloana a 5-a din ediția *Monumenta*, edițiile protestante de după Cornilescu (GBV, NTR și cea realizată din englezește, „Fidela”) și, desi-

gur, diverse tălmăciri ale unor psalmi izolați. De asemenea, ne-am ocupat doar în treacăt de edițiile britanice anterioare lui Cornilescu, iar de traducerea notabilă, prin onestitatea programului filo-ebraic, a Calomirei de Cimara, abia am amintit. Fiecare din acestea ar fi meritat atenție, în cadrul unei istorii mai extinse a *Psaltirii* românești. De asemenea, fiecare capitol din cele incluse în lucrare putea fi o temă de cercetare în sine, pe un spațiu la fel de vast, cu mai multă acuratețe.

În fine, studiul aprofundat al modificărilor aduse *Psaltirii* de linie de către recenzia din 1957 (şi neajunsurile acesteia) ar merita un studiu de cel puţin aceeași întindere, pentru care cel de față să constituie doar un argument.

În plus, există și multe alte direcții de cercetare pe care această lucrare le întredeschide, dintre care enumerăm câteva.

Ar mai fi rămas de aprofundat, pe viitor, problema raporturilor dintre Antim şi Damaschin, precum şi dintre cărţile târgoviştene şi celelalte tipărituri din timpul lui Antim şi perioada imediat următoare, şi, pe de altă parte, relaţia lor cu manuscrisele care circulau în epocă, inclusiv ale lui Filothei Sfetagorețul. De asemenea, ar putea fi relevantă o cercetare mai amănunţită a răspândirii cărţilor târgoviştene şi râmnicene în ţară, pe baza studiului prezenţei lor în fondurile de carte românească veche ale bibliotecile locale.

În privința *Bibliei* buzoiene (1854-1856), ar fi de studiat, cum am amintit, și raporturile dintre versiunea publicată de episcopul Filotei și traducerile apropiatului său, Dionisie Romano.

Întrucât traducătorii noștri se bazează deseori, până acum, pe presupusa obiectivitate științifică a edițiilor critice apusene ale Septuagintei, ar fi cazul ca înainte de o confruntare a *Bibliei* românești cu versiunea greacă, să fie alcătuită şi o ediție critică ortodoxă a Septuagintei, adică bazată pe versiunile relevante pentru tradiţia răsăriteană.

În studiul textual, ar trebui luate mai mult în calcul, și în spațiul nostru, edițiile în limba siriacă (aramaică) și, de ce nu, alte variante, în coptă, etiopiană, armeană etc., așa cum se procedează de multă vreme în filologia biblică protestantă și occidentală în general. Aprofundarea acestor direcții de studiu aduce un plus de cunoaștere a textului, chiar dacă acele versiuni nu sunt încărcate cu aceeași autoritate ca Septuaginta.

În fine, considerăm că ediţiile din 1957 şi 1914 se cuvin luate ca bază pentru o viitoare nouă versiune sinodală. Aceasta – credem că s-a desprins din lucrarea noastră – nu va trebui să fie o traducere nouă, ci o revizuire în conformitate cu sursele, şi nici să producă o înnoire de limbaj, având în vedere tradiţia şi rolul special al acestei cărţi în spaţiul ortodox românesc.

Bibliografie

A. Dicţionare

Bailly: A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000.

BDB: F. Brown, S. R. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Houghton Mifflin, Boston-New York, 1907.

Dicţionar latin-român, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

Ciorănescu 2002: Alexandru Ciorănescu, *Dicţionarul etimologic al limbii române* (tr. Tudora Şandru Mehedinţi şi Magdalena Popescu Marin), Saeculum I.O., Bucureşti, 2002.

Th. Iordănescu, *Dicţionar latin-român* (revizuire de M. Diaconescu și A.-C. Halichias), 2003.

Koehler-Baumgartner: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Brill, Leiden*, New York, Köln, 1994.

H. Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Harper & Brothers, New York, 1883.

Midrash: *The Midrash on Psalms*, trad. William Braude, New Haven, Yale University Press, 1959.

T.A. Lysaght, *Old Church Slavonic (Old Bulgarian) – Middle Greek – Modern English Dictionary*, Brüder Hollinek, Wien, 1983.

Fr. Miklosich, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Viena, 1862-1865.

R. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (ed, J. Payne Smith), Clarendon Press, Oxford, 1903.

Sander-Trenel: N. Sander, I. Trenel, *Dictionnaire Hebreu-Français*, B.A.I., Paris, 1859.

Vinereanu 2008: Mihai Vinereanu, *Dicţionar etimologic al limbii române*, Alcor Edimpex, Bucureşti, 2008.

B. Izvoare şi lucrări de referinţă

Anania 2001a: *Biblia. Ediţie jubiliară a Sfântului Sinod* (tr., introd. şi postfaţă Bartolomeu Anania), IBMBOR, Bucureşti, 2001.

Anania 2011: *Biblia cu ilustraţii,* Jurnalul Naţional – Litera, Bucureşti, 2011 (introd. şi postfaţă Bartolomeu Valeriu Anania).

Ἀνθολόγιον, Snagov, 1697 (B.A.R. CRV 106).

Antim, 1997: Antim, Ivireanul, *Opere*, ed. Gabriel Ştrempel, Minerva, Bucureşti, 1997.

Arhiva British and Foreign Bible Society – Cambridge (*Records of the Editorial-Translations Department – Romanian*, *Minutes*, *Correspondence with Depots*, *Editorial Correspondence Inwards*, *Misc. Memos. Re. Scriptures for Rumania*).

Băltăceanu 2006: *Septuaginta* (ed. C. Bădiliţă, F. Băltăceanu, M. Broşteanu), vol. IV/I (trad. şi introd. de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu), Colegiul Noua Europă - Polirom, Bucureşti, Iaşi, 2006.

Biblia, Tomul 3, Tipografia Sfintei Episcopii, Buzău, 1855.

Biblia, Ediţia Sfântului Sinod, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1914; 1936.

Galaction/Radu 1938: *Biblia* (prefaţă de Gala Galaction şi Vasile Radu), Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II”, Bucureşti, 1938.

Biblia, IBMBOR, Bucureşti, 1968, 1988 şi 2014.

Biblia, Societatea Biblică Rusă, Sankt Petersburg, 1819.

Biblia, trad. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, 1921, şi *Bibliile* „Britanice” 1871, 1874, 1911, 1921, 1924 şi 1931, *Biblia* GBV 1990, *Biblia* NTR 2007.

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură 1688, ediţie jubiliară, IBMBOR, Bucureşti, 1998.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellshaft, Stuttgart, 1997.

Biblia Sacra, trad. I. Heliade Rădulescu, Preve şi Comp, Paris, 1858.

Biblia Sacra Psalmi, trad. C. Aristia, Societatea Ierografică Bretanică şi Streină, Bucureşti, 1859.

Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Veneţia, 1710.

The Biblical Qumran Scrolls, ed. Eugene Ulrich, Brill, Leiden-Boston, 2010.

Biblia Sacra, Psalmi (trad. C. Aristia), Societatea Ierografică Bretanică şi Streină, Bucureşti, 1859.

Бі́блїа, Въ Сѷнода́льной Тѷпогра́фїи, Москва̀, 1894.

Библия, Издание Московской Патриархии, Москва, 1956.

Бі́блїѧ, Донецьк, 2002 (retipărirea ediţiei 1900 a versiunii 1751).

Biblia Sacra Vulgata, Deutsche Bibelgesellshaft, Stuttgart, 2007.

BRV: Bianu I., Hodoş N. (ulterior Simonescu D.), *Bibliografia românească veche 1508-1830*, vol. I-IV, Socec, Bucureşti, 1903-1944.

Candrea 1916: *Psaltirea Scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte* (ed. şi introd. I. A. Candrea), Socec, Bucureşti, 1916.

Cantemir 1973: Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* (trad. P. Pandrea, ed. M. Popescu), Minerva, Bucureşti, 1973.

Cartea Psalmilor, Societatea Biblică Britană şi Străină, Goldner, Iaşi, 1867.

Cartea Psalmilor, Societatea Biblică Britană şi Esternă, Weiss, Bucureşti, 1866.

Cartea Psalmilor, trad. D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, Bucureşti, 1920.

Cartea Psalmilor – Sefer Tehilim (trad. Liviu Pandrea), Viaţa Creştină, Cluj, 1993.

Catavasier, Bucureşti*, 1715* (B.A.R., CRV 171 A).

Ceasoslov, Târgovişte*, 1715* (B.A.R., CRV 170).

Ceaslov 1973: *Ceaslov*, IBMBOR, Bucureşti, 1973.

Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, *Bibliografie filologică românească. Secolul al XVI-lea*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

Cobzaru 2007: *Psaltirea de'nţăles* (ed. şi introd. Mihaela Cobzaru), Demiurg, Iaşi, 2007.

Codex Alexandrinus – photographical facsimile, British Museum, London, 1957.

Codex Sinaiticus (*typographical facsimile*), Leslie McFall, Cambridge, 2006.

Codex Vaticanus B, Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.

Codicele pribeagului Gheorghe Ştefan, Voevodul Moldovei (ed. N. Drăganu), „Ardealul", Cluj, 1924.

Codicele voroneţean (ed. Mariana Costinescu), Minerva, Bucureşti, 1981.

Darlow-Moule: T. H. Darlow, H. F. Moule, *Historical Catalogue of Printed Bibles,* vol. II, part IV, British and Foreign Bible Society, London, 1923.

Dosoftei, 1980: Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie 1679*, ediție critică de N. A. Ursu, MMB, Iași, 1980.

Bianu 1887: Dosoftei, *Psaltirea în versuri. Publicată de pe manuscrisul original şi de pe ediţiunea dela 1673* (ed. şi introd. I. Bianu), Ediţiunea Academiei, Bucureşti, 1887.

Leon Dură, *Bibliografie vetero-testamentară românească din perspectivă tematică*, Logos, Râmnicu Vâlcea, 2005.

Eminescu 1985: Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII (Publicistică), Editura Academiei, 1985.

Eminescu 1989: Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI (Corespondenţă. Documentar), Editura Academiei, 1989.

Evhologhion adecă Molitvelnic, Râmnic, 1706 (B.A.R., CRV 150 A).

Evhologhion adecă Molitvelnic, Târgovişte*,* 1713 (B.A.R., CRV 164 A).

Τῆς Θειας Γραφῆς, Frankfurt, 1696 (online, prin Frankfurt Münchener DigitalsierungsZentrum Digitale Bibliothek).

Gherman 2010: T. Corbea, *Psaltirea în versuri* (ed. și introd. Alin-Mihai Gherman), Bucureşti, Editura Academiei, 2010.

Gheţie/Teodorescu 2005: *Psaltirea Hurmuzaki* (ed. şi introd. I. Gheţie şi M. Teodorescu), Ed. Academiei, Bucureşti, 2005.

Goci 1998: Dosoftei, *Psaltirea în versuri* (ed. şi postfaţă Aureliu Goci), Editura 100+1 Gramar, Bucureşti, 1998.

Good News Bible, Bible Societies/Harpercollins, 1994.

Jan Kochanowski, *Psałterz Dawidów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Varşovia, 1982.

Liturghier, Târgoviște, 1713 (B.A.R., CRV 164).

Micu 2000: *Biblia de la Blaj, 1795* (trad. şi introduceri Samui Micu, ediţie de Ioan Chindriş), ediţie jubiliară, Napoca Star - Tipografia Vaticana, Cluj - Roma, 2000.

Vasile Militaru, *Psaltirea în versuri*, Lumină din lumină, Bucureşti, 2000.

Molitvelnic de-nţăles, Iaşi, 1681 (B.A.R., CRV 72).

Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars XI, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2003.

Neculce 1936: *Cronica lui Ion Neculce* (ed. Al. Procopovici), Scrisul Românesc, Craiova, 1936.

Nicodim 1944: *Biblia* (trad. şi introd. Nicodim Munteanu), IBMBOR, Bucureşti, 1944.

Noul Testament „britanic” (cu Psalmii), BFBS, 1859, 1863, 1867, 1871, 1875, 1877, 1881, 1917.

Noul Testament de la Bălgrad 1648, Reîntregirea, Alba Iulia, 1998.

New Testament and Psalms in Church Slavic, Ostrog, 1580 (Darlow & Moule 8369) – Bible Society, Cambridge University Library.

Origen 1875: *Origenis Hexaplorum*, Frederick Field (ed.), Clarendonianus, Oxford, 1875.

The Ostroh Bible 1581 (A Facsimile), St Andrews College, Winnipeg, 1983.

Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.

The Peshitta Psalter, According to the West Syrian Text (ed. William Emery Barnes), Cambridge University Press, 1904.

Programele *Bible Works* 9 şi *STEP Bible* 2.0 – cu ediţiile biblice incluse.

Psalmii, Societatea Ierografică Britanică şi Străină, Tipografia Stephan Rassidescu, Bucureşti, 1863.

Psalmii în traducerea lui Sadoveanu (ed. I. Oprişan), Saeculum, Bucureşti, 1992.

Psalms in Greek according to the Septuagint (ed. Henry Barclay Swete), Cambridge University Press, 1896.

Psaltirea, IBMBOR, Bucureşti, 1957.

Psaltirea Râmnic, 1725 (B.A.R., CRV 186).

Psaltirea Târgovişte, 1710 (B.A.R., CRV 161 B).

Psaltire (tr. în versuri de Dosoftei), Uniev, 1673 (CRV 65).

Psaltirea de'nţăles (tr. Dosoftei), Iaşi, 1680 (B.A.R., CRV 70).

Psaltirea lui David, trad. Calomira de Cimara, Lumina Moldovei, Iaşi, 1923.

Psaltirea Scheiană comparată cu celelate Psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte, ed. I.-A. Candrea, Socec, Bucureşti, 1916.

Psaltirea (trad. Gala Galaction şi Vasile Radu), Editura IBBOR, București, 1929.

Psaltirea Blaj, 1780 (B.A.R. CRV 440).

Psaltirea Bucureşti 1780 (B.A.R. CRV 441).

Psaltirea Râmnic 1793 (B.A.R. CRV 568A).

Psaltirea Buzău, 1703 (B.A.R., CRV 139 A+480).

Psaltirea Râmnic, 1784 (B.A.R., CRV 480).

Psaltirea (trad. Ioan Prale), Braşov, 1827 (CRV 1322).

Psaltirea de la Alba Iulia 1651 (ed. Mihai Moraru, Alexandra Moraru şi Mihai Gherman, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001.

Psaltirea, IBMBOR, Bucureşti, 1957.

Psaltirea, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1910.

Psaltirea Scheiană (1482) (ed. I. Bianu), Ediţiunea Academiei, Bucureşti (1889).

Psaltirea Scheiană – Ms. rom. 449.

Baker/Saldanha 2009: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (ed. Mona Baker, Gabriela Saldanha), London/New York, 2009.

Septuaginta (ed. A. Rahlfs), German Bible Society, 1935.

Septuaginta, vol 1 (ed. C. Bădiliţă, F. Băltăceanu, M. Broşteanu, D. Sluşanschi), vol. 4 (ed. C. Bădiliţă, F. Băltăceanu, M.

Broşteanu), Colegiul Noua Europă – Polirom, Bucureşti, 2004, 2006.

Sânta Scriptură a Vechiului Testament, Tomul al Doilea, Societatea Biblică Britană şi Străină, Goldner, Iaşi, 1867.

Sfânta Scriptură, Institutul Biblic, Bucureşti, 1936.

Şaguna 1856-8: *Biblia* (ed. şi prefaţă Andrei Şaguna), Tipografia Episcopiei Ardealului, Sibiu, 1856-1858.

Targum: *The Targum of Psalms*, traducere şi note David Stec, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2004.

Toma 1976: Coresi, *Psaltirea slavo-română (1577)* (ed. şi introd. Stela Toma), Editura Academiei, Bucureşti, 1976.

Ursu 1974: Dosoftei, *Psaltirea în versuri* (ed. şi introd. N.A. Ursu), MMS, Iaşi, 1974.

Ursu 1978: Dosoftei, *Opere, 1. Versuri* (Ed. și notă asupra ediției de N. A Ursu), Minerva, București, 1978.

Vita 1976: *The* Vita *of Constantine and the* Vita *of Methodius* (tr. Marvin Kantor şi Richard White), University of Michigan, 1976.

C. Literatură secundară

Abrudan 1988: D. Abrudan, *Biblia lui Şerban tricentenară*, în Biserica *Ortodoxă Română*, an CVI (1988), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 102-117.

Dumitru Abrudan, Gala *Galaction – iniţiative şi strădanii pentru un text scripturistic cât mai fidel surselor originale. 130 de ani de la naştere*, http://www.tabor-revista.ro/in_ro.php?module=content_full&id=10487.

Dumitru Abrudan, *O dispută dintre Şaguna şi Heliade Rădulescu pe tema traducerii Bibliei*, în *Revista teologică*, serie nouă an III (75),1993, nr. 2, aprilie-iunie, pp. 44-53.

Adamescu 1920: G. Adamescu, *Istoria literaturii române,* Alcalay, Bucureşti, 1920.

Pereţ/Lihaciov/Kuzmina/Pigarev/Robinson 1963: V.P. Adrianova-Pereţ, D.D. Lihaciov, V.D. Kuzmina, K.V. Pigarev şi

A.N. Robinson, *Istoria literaturii ruse* (tr. Tamara Gane şi Tatiana Niculescu), vol. 1, Bucureşti, 1963.

Alexandru 1957: D. Alexandru, *O luminoasă figură de monah cărturar: Grigorie Râmniceanu*, în *Mitropolia Olteniei*, IX (1957), nr. 9-10, pp. 615-633.

Alexeev 1995: Anatoly Alexeev, *The Slavonic Bible and Modern Scholarship*, în *Jews and Slavs* (ed. Wolf Moskovich, Samuel Schwarzband, Anatoly Alekseev), vol. 3, Jerusalem, 1995, pp. 25-39.

Alter 2007: Robert Alter, *The Book of Psalms. A Translation with Commentary*, W.W. Norton & Company, New York, London, 2007.

Anania 2001b: Bartolomeu Valeriu Anania, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi*, Renaşterea Cluj Napoca, 2001

Andriescu 1978: Al. Andriescu, *Studiu introductiv*, în *Dosoftei, Opere*, vol. 1, Minerva, Bucureşti, 1978, pp. v-lxxxvii.

Andriescu 2003: Al. Andriescu, *Psalmii în Literatura română*, în *Monumenta linguae Dacoromanorum*, vol. 11 *Liber Psalmorum* (ed. Al. Andriescu, E. Dima, M.A. Gherman), Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, 2003, pp. 5-144.

Atwood 2009: Craig Atwood, *The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius*, University Park, Pennsylvania, 2009.

Avram 1964: Andrei Avram, *Contribuţii la interpretarea grafiei chirilice a primelor texte româneşti*, în *Studii şi cercetări lingvistice*, Bucureşti, XV (1964), nr. 1-5.

Balotă 1925: A. Balotă, *La nasalisation et le rhotacisme dans les langues roumaine et albanaise*, Socec, Bucureşti, 1925.

Barbu Bucur 1969: Sebastian Barbu Bucur, *Monumente Muzicale. Filotei Sin Agăi Jipei – prima Psaltichie românească cunoscută până acum*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXVII (1969), nr. 9-10, pp. 1066-1075.

Barbu Bucur 1980: Sebastian Barbu Bucur, *Învăţământul psaltic până la reforma lui Hrisant*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCVIII (1980), nr. 3-4, pp. 481-508.

Barbu Bucur 1981a: Sebastian Barbu Bucur,*Monumente muzicale în B.O.R. Filothei Sin Agăi Jipei – prima Psaltichie*

Românească (II), în *Glasul Bisericii*, an XL (1981), nr. 3-5, pp. 475-510.

Barbu Bucur, 1981b: Sebastian Barbu Bucur, *Filothei sin Agăi Jipei, Psaltichie rumănească*, vol, I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1981.

Barnstone 1993: Willis Barnstone, *The Poetics of Translation*, Yale University Press, New Haven – London, 1993.

Batalden 2004: Stephen Batalden, *The BFBS Petersburg Agency and Russian Biblical Translation 1856-1875*, în Stephen Batalden, Kathleen Cann, John Dean (editori), *Sowing the word. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004,* Sheffield Phoenix Press, 2004, pp. 169-197.

Batalden/Cann/Dean 2004: Stephen Batalden, Kathleen Cann, John Dean (ed. şi introd.), *Sowing the word. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004,* Sheffield Phoenix Press, 2004.

György Bauhofer, *History of the Protestant Church in Hungary from the Beginning of the Reformation to 1850. With Special Reference to Transylvania* (tr. J. Craig), Phillips/Derby, Boston/New York, 1854.

Doru Bădără, *O ediţie necunoscută a „Psaltirii în versuri" a lui Dosoftei*, http://www.bcub.ro/carti-vechi-rare/carte-romaneasca/o-editie-necunoscuta-a-psaltirii-in-versuri-a-lui-dosoftei.

Bădiliţă 2004a: Cristian Bădiliţă, *Eveniment editorial: Septuaginta în limba română (I)*, în *România literară*, nr. 10/17.03.2004, pp. 18-19.

Bădiliţă 2004b: Cristian Bădiliţă, *Eveniment editorial: Septuaginta în limba română (II)*, în *România literară*, nr. 11/ 24/03/2004, pp. 18-19.

Bădiliţă 2004c: Cristian Bădiliţă, Notă asupra traducerii, în *Septuaginta*, vol 1 (ed. C. Bădiliţă, F. Băltăceanu, M. Broşteanu, D. Sluşanschi), NEC/Polirom, Bucureşti, 2004.

Bălan 1912: Nicolae Bălan, *Un congres biblic românesc*, în *Revista Teologică*, an VI (1912), nr. 2, pp. 41-50; nr. 3, pp. 73-83; nr. 4-5, pp. 138-145.

Bălan 1914: Ioan Bălan, *Limba cărţilor bisericeşti*, Tipografia Seminarului greco-catolic, Blaj, 1914.

Băltăceanu/Broşteanu 2004: Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, *Septuaginta şi Textul Masoretic*, în *Septuaginta*, vol. 1 (ed. C. Bădiliţă, F. Băltăceanu, M. Broşteanu, D. Sluşanschi), NEC/Polirom, Bucureşti, 2004, pp. 23-29.

Bărbulescu 1900: I. Bărbulescu, *Cercetări istorico filologice,* Socec, Bucureşti, 1900.

Bărbulescu 1904: Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului chirilic în textele româneşti din veacul XVI şi XVII*, Tipografia Brătănescu, Bucureşti, 1904.

Bărbulescu 1928: Ilie Bărbulescu, *Curente literare la români în perioada slavonismului cultural*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1928.

Bérenger 2000: Jean Bérenger, *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1782)*, Honoré Champion, Paris, 2000.

Bianu 1904: Ioan Bianu, *Despre introducerea limbii româneşti în biserica românilor*, Carol Göbl, Bucureşti, 1904.

Birtz 2013: Mircea Remus Birtz, *Consideraţii asupra unor traduceri biblice româneşti din sec. XIX-XX*, Napoca Star, Cluj Napoca, 2013.

Blaga 1994: Lucian Blaga, *Spaţiul mioritic*, Humanitas, 1994.

BOR 1915: *Biblia cu litere străbune, ediţia Sfântului Sinod*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1915, nr. 3, pp. 321- 322.

Jean Boulier, *Jean Hus*, Édition Complexe, Bruxelles, 1958.

Braniște 1968: Ene Braniște, *Cartea de cult tipărită între 1948 și 1958*, în *Douăzeci de ani din viața Bisericii Ortodoxe Române. La a XX-a aniversare a Prea Fericitului Patriarh Justinian*, IBMO, București, 1968, pp. 562-576.

Bratcher/Reyburn 1991: Robert Bratcher, William Reyburn, *A Translator's Handbook on The Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991.

Browne 1859: George Browne, *The History of the British and Foreign Bible Society, from its Institution in 1804, to the close of its Jubilee in 1854*, BFBS, London, 1859.

Buzatu 1961: D. Buzatu, *De la Vodiţa la Tismana*, în *Mitropolia Olteniei*, 1961, nr. 10-12, pp. 752-760.

Canton 1904: William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society* (vol. I), Murray, London, 1904.

Ignacio Carbajosa, *The Character of the Syriac Version of Psalms* (tr. Paul Stevenson), Brill. Leiden-Boston, 2008.

Cardaș 1967: Gheorghe Cardaş, *Teodor Corbea, poet şi traducător al Psaltirii «vel pisar i canţelar» al împăratului Petru cel Mare*, în *Mitropolia Olteniei*, an XIX (1967), nr. 1-2 (ianuarie-februarie), pp. 28-44.

George Cansdale, *Animals of Bible Lands*, Paternoster Press, 1970.

Cartojan 1938: N. Cartojan, *Cărţile Populare ale Românilor,* Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1938.

N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, vol. II, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1942.

Căciulă 1958: Olimp Căciulă, *Cartea de cult în ultimul deceniu* (1948-1958), în *Glasul Bisericii*, an XVII (1958), nr. 6-7, pp. 554-559.

Călinescu 1980: George Călinescu, *Istoria literaturii române*, Drăgan/Nagard, Madrid/Paris/Roma/Pelham, 1980.

Cândea 1963: V. Cândea, *Nicolae Milescu şi începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Limbă şi Literatură*, VII (1963), pp. 29-76.

Cheyne 1904: T. K. Cheyne, *The Book of Psalms, Translated from a Revised Text with Notes and Introduction*, Kegan Paul, London, 1904.

Chialda 1964: Mircea Chialda, *Despre Psaltire*, în *Glasul Bisericii*, an XXIII (1964), nr. 7-8 (iulie-august), 645-649.

Del Chiaro, 1929: Anton-Maria del Chiaro Fiorentino, *Revoluţiile Valahiei* (tr. S. Cris-Cristian), Viaţa Românească, Iaşi, 1929.

Chindriş 2000: *Biblia de la Blaj, 1795* (ed. şi postfaţă de Ioan Chindriş), ediţie jubiliară, Napoca Star - Tipografia Vaticana, Cluj - Roma, 2000.

Chindriş 2005: *Biblia Vulgata – Blaj* (ed. şi introd. Ioan Chindriş), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005.

Chindriş, 2005: Ioan Chindriş, *Testamentul lui Petru Pavel Aron*, introducere la *Biblia Vulgata Blaj 1760-1761*, vol. I, Editura

Academiei, Bucureşti, 2005, pp. xi-lxxviii.

Chindriş 2010 : Ioan Chindriş, *Tradiţie şi inovaţie latinistă în Biblia lui Timotei Cipariu*, Galaxia Gutenberg, 2010.

Ioan Chindriş Niculina Iacob, *Samuil Micu*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2010.

Gheorghe Chivu, *Antim Ivireanul and the Unification of Old Romanian Literary Language*, în *Text şi discurs religios*, VI (2014), pp. 189-199.

Chivu 2011: Gheorghe Chivu, *Psaltirea – de la litera la spiritul textului sacru. Consideraţii asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, în *Text şi discurs religios*, III (2011), pp. 37-43.

W.J. Chwalewik & W. Bruchnalski, *Jan Kochanowski*, în *Slavonic & East European Review*, Vol. 9. No. 25 (Jun.1930), pp. 56-78.

Ciobanu 1941: Ş. Ciobanu, *Începutul scrisului în limba românească,* Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941.

Ştefan Ciobanu, *Versuri poloneze necunoscute în opera mitropolitului Moldovei*, Dosoftei, „Bucovina", Bucureşti, 1940.

Cocora 1955: Gabriel Cocora, *O sută de ani de la tipărirea Bibliei de la Buzău*, în *Glasul Bisericii*, an XIV (1955), nr. 3-4. pp. 211-216.

Cocora 1961: Gabriel Cocora, O *sută de ani de la moartea episcopului Filotei al Buzăului, 16 august 1860-16 august 1960*, în *Glasul Bisericii,* an XX (1961), nr. 1-2, pp. 136-156.

Cocora 1960: G. Cocora, *Tipografia şi tipăriturile de la Episcopia Buzăului*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXVIII (1960), nr. 3-4, pp. 286-331.

Nicolae Colan, *Biblia şi intelectualii*, „Revista Teologică", Sibiu, 1929.

Emanuel Conţac, *Mentalităţi culturale româneşti şi concepţii teologice ortodox-răsăritene reflectate în lexicul şi stilul traducerilor româneşti ale Noului Testament*, Universitatea din Bucureşti, 2009 (teză de doctorat).

Conţac 2011a: Emanuel Conţac, *Dilemele Fidelităţii. Condiţionări culturale şi teologice în traducerea Bibliei*, Logos, Cluj-Napoca, 2011.

Conţac 2011b: Emanuel Conțac, *Tradiţia biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni româneşti ale Sfintei Scripturi*, în *Studii Teologice*, 2011, nr. 2, pp. 159-245.

Conţac 2014: Emanuel Conţac, *Cornilescu*, Logos – Risoprint, Cluj Napoca, 2014.

Cooper 2003: Henry Cooper, *Slavic Scriptures*, Madison-Teaneck, London, 2003.

Cornilescu 1923: D. Cornilescu, *Câteva lămuriri în chestiuni de traducere a Bibliei*, în Biserica Ortodoxă Română, an 41 (1923), nr. 8 (mai), 567-570.

Cornițescu 2008: Emilian Cornițescu, *Vechiul Testament – izvor spiritual al limbii român*, Europolis, Constanța, 2008.

Emilian Corniţescu, *Sfânta Scriptură în limba română. La împlinirea a 300 de ani a Bibliei de la Bucureşti (1688-1988)*, în *Glasul Bisericii*, an XLVI (1988), nr. 5 (septembrie-octombrie), pp. 80-96.

Emilian Corniţescu, *Sfânta Scriptură în mâna credinciosului. Îndreptar pentru folosirea ei*, în *Ortodoxia*, an XXXII (1980), nr. 2 (aprilie-iunie), pp. 299-307.

A. Crăciunescu, *Mitropolitul Andreiu şi Sf. Scriptură*, în *Revista Teologică*, an III (1909), nr. 1 (ianuarie), pp. 440-457.

Cunescu 1969: Gheorghe Cunescu, *Gala Galaction, traducător biblic. La a 90-a aniversare a naşterii scriitorului*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXVII (1969) nr. 3-4 (martie-aprilie), pp. 312-329.

David 1974: Petru David, *Mitropolitul Dosoftei, apărător luminat al Ortodoxiei*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXVI (1974), nr. 9-10 septembrie-octombrie, pp. 744-758.

David 1957: P. I. David, *„Biblia" britanică (a lui D. Cornilescu), o traducere favorabilă prozelitismului sectant*, în *Glasul Bisericii* XLVI (1957), nr. 9 (septembrie-octombrie), pp. 23-40.

Declaissé/Jacobson/Tanner 2014: Nancy Declaissé-Walford, Rolf. A. Jacobson, Beth Laneel Tanner, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Psalms*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 2014.

Athan Delicostopoulos, *Major Greek Translations of the Bible*, în *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (ed. Jože Krašovec), Sheffield, 1999, pp. 297-316.

Densuşianu 1885: A. Densuşianu, *Istoria limbei şi literaturei române,* Tipografia Naţională, Iaşi, 1885.

Densuşianu 1898: O. Densuşianu, *Istoria literaturei române*, Drugescu, Bucureşti, 1898.

Densuşianu 1977: Ovid Densuşianu, *Limba română în sec al XVII-lea. Evoluţia estetică a limbii române*, în *Opere* (ed. Valeriu Rusu), vol. 3, Minerva, Bucureşti, 1977.

Dinu 2007: Mihai Dinu, *„Bătrânul poet dintâi" – incursiune în poezia şi poetica dosofteiană*, Editura Academiei, Bucureşti, 2007.

Dobrescu 1906: N. Dobrescu, *Istoria Bisericii Române din Oltenia în timpul ocupaţiunii austriace*, Carol Göbl, Bucureşti, 1906.

Vladimir Dogaru, *Eminescu şi Dosoftei, înrudiri lexicale*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXXI (1979), nr. 4-6 (aprilie-iunie), pp. 388-393.

Drăganu 1933: N. Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei,* Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1933.

Al. T. Dumitrescu, G.M. Ionescu, *Istoria seminarelor preoţeşti*, Socec, Bucureşti, 1906.

Dură 2004: N. Dură, *Biblia de la 1688, expresia umanismului filologic contemporan*, în *Ortodoxia*, 2004, nr. 1-2, pp. 26-33.

Nicolae Dură, *Biblia de la Bucureşti (1688). 300 de ani de la prima tipărire integrală a Bibliei în versiune românească*, în *Studii teologice*, seria a II-a, an XL (1988), nr. 6 (noiembrie-decembrie), pp. 9-29.

Al. Elian, *Dosoftei poet laic*, în *Contemporanul*, nr. 2 (1967), p. 3.

Estin 1984: Colette Estin, *Les Psautiers de Jérôme*, San Girolamo, Roma, 1984.

Faifer 1979: F. Faifer, *Antim Ivireanul*, în *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900* (ed. Creţu, S, Şuiu, R., Drăgoi G.), Editura Academiei, Bucureşti, 1979.

Buist Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Fiszman 1988: Samuel Fiszman, *Introduction*, in *The Polish Renaissance in its European Context* (ed. S. Fiszman) Indiana University Press/Bloomington and Indianapolis, 1988, pp. xiii-xxviii.

Florescu 2011: Florin Florescu, *Literalism şi traducere liberă în tradiţia biblică românească*, Universitatea "Al. I. Cuza" Iaşi, 2011 (teză de doctorat).

Radu Florescu, *The Influence of Bible Societies in the Development of the Romanian Literary Language*, în *Revue Roumaine d'Histoire*, an XXXI (1992), nr. 1-2, pp. 159-165.

Frick 1989: David Frick, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London,1989.

Thomas Fudge, *The Crusade against Heretics in Bohemia*, Ashgate, Aldershot/Burlington, 2002.

Fudge 2014: Thomas Fudge, *Heresy and Hussites in Late Medieval Europe*, Ashgate, Farnham/Burlington, 2014.

Thomas Fudge, *Jah Hus. Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, I. B. Tauris, London/New York, 2010.

Gafton 2005: Alexandru Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2005.

Gafton 2012: Alexandru Gafton, *De la traducere la norma literară. Contribuţia traducerii textului biblic la constituirea vechii norme literare*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2012.

Gagiu 1966: Ioan Gagiu, *Mario Ruffini, „La traduzione cattolica della Biblia in romeno…", în „Orientalia Christiana periodica", vol XXXI, fasc. 1, Roma, 1965* (recenzie), în *Ortodoxia*, an XVIII (1966), nr.4 (octombrie-decembrie), pp. 579-588.

Galaction 1973: Gala Galaction, *Jurnal* (ed. M. Ţuculescu, T. Vârgolici), Minerva, Bucureşti, 1973.

Gala Galaction, *Jurnal* (ed. T. Vârgolici), Vestala, Bucureşti, 2007.

Gala Galaction, *Biblia românească*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXI (1943), nr. 4-6 (aprilie-iunie), pp. 176-183.

Galaction/Radu 1930: Gala Galaction şi Vasile Radu, *În jurul Sfintelor Scripturi*, în *Viaţa Românească*, an XXII (1930), nr 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 199-230.

Gaster 1891: Moses Gaster, *Crestomaţie română* (cu introducere), vol. I, Leipzig/Bucureşti, 1891.

Gârbe 2009: Maria Gârbe, *Livia Bacâru. Caiet biobibliografic*, Eurotip, Baia Mare, 2009.

Ghenadie 1886: Ghenadie, Craioveanul, *Din istoria Bisericii Românilor. Mitropolia Ungro-Valachiei. Condica Sfântă*, vol. I., Tipo-litografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1886.

Gheţie 1965: Ion Gheţie, *Localizarea textelor vechi româneşti după criterii lingvistice*, în *Studii şi cercetări lingvistice*, an XVI (1965), nr. 3, pp. 391-406.

Gheţie 1968a: Ion Gheţie, Cu privire la textele slavo-române cu traducere interlineară din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în Limba Română, an XVII (1968), nr. 1, pp. 75-78.

Gheţie 1968b: Ion Gheţie, *Maramureşul anilor 1500 – patrie a textelor rotacizante*? în *Limba Română*, an XVII (1968) nr. 3, pp. 251-258.

Gheţie 1974: Ion Gheţie, *Din nou despre Simbolul Atanasian din Psaltirea Scheiană*, în *Limba Română*, an XIII (1974), nr. 3, pp. 243-244.

Ion Gheţie, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuţii filologice şi lingvistice*, Editura Academiei, Bucureşti, 1974.

Gheţie 1977: Ion Gheţie, *Originile scrisului în limba română*, în *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)* (ed. Ion Gheţie), Editura Academiei, Bucureşti, 1977, pp. 69-76.

Gheţie 1980: Ion Gheţie, *Factori interni şi factori externi în problema începuturilor scrisului în limba română*, în *Limba Română*, an XXIX (1980), nr. 2, pp. 123-127.

Gheţie 1981: Ion Gheţie, *Maramureşul şi textele rotacizante*, în *Limba română*, an XXX (1981), nr. 2 (martie-aprilie), pp. 155-164.

Gheţie/Mareş 2001: I. Gheţie & A. Mareş, *De când se scrie româneşte?* Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.

Giergielewicz 1988: Mieczysław Giergielewicz, *Jan Kochanowski's Versification*, în *The Polish Renaissance in its

European Context (ed. S. Fiszman) Indiana University Press/Bloomington and Indianapolis, 1988, pp. 357-373.

Susan Gillingham, *Psalms Through the Centuries*, Blackwell, Malden/Oxford/Carlton, 2008.

Alexandru Grama, *Introducţiunea Santei Scripturi ca cunoscintia previa la studiulu S Religiuni în gimnasiele superiore gr.-catolice*, Tipariului Seminariului Archidiecesanu, Blasiu, 1878.

Greceanu 1970: Radu Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu voievod* (ed. Aurora Ilieş) Editura Academiei, Bucureşti, 1970.

Hermann Gunkel (completat de Joachim Begrich), *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel* (tr. James Nogalski), Mercer University Press, Macon/Georgia, 1998.

Haneş 1962 : Petre Haneş, *Nicolae Milescu, traducătorul Bibliei de la 1688*, în *Glasul Bisericii*, an XXI (1962), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 942-964.

Haneș 1964: Petre Haneş, *Nicolae Milescu şi Biblia grecească Glykys (1687) din Veneţia*, în *Glasul Bisericii*, an XXIII (1964), nr 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 915-923.

Hasdeu 1866: B.P. Hasdeu, *Nicolae Milescu Spătarul*, în *Satyrul*, I (1866), nr. 13.

Hasdeu 1984: B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni II*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984.

Havelka 1938: Emanuel Havelka, *Husitské katechismy*, Nákladem České Akademie, Praga, 1938.

Heliade 1973: Ion Heliade Rădulescu, *Scrieri lingvistice* (ed. Ion Popescu Sireteanu), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

I. Heliade Rădulescu, *Opere* (ed. D. Popovici), Fundaţia pentru Literatură şi Artă Regele Carol II, Bucureşti, 1939-1943.

Howsam 2004: Leslie Howsam, *The Bible Society and the Book Trade*, în Stephen Batalden, Kathleen Cann, John Dean (editori), *Sowing the word. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004,* Sheffield Phoenix Press, 2004, pp. 24-38.

William Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years*, Fortress Press Minneapolis, 1996.

Niculina Iacob, Ioan Chindriș, *Bibliile blăjene din secolul al XVIII-lea – modelatoare ale culturii și limbii române literare premoderne*, în *Annales Universitatis Apulensis*, *Series Historica*, I (2007), nr. 11, pp. 61-83.

Iacob 2000: Niculina Iacob, *Limbajul biblic românesc (1640-1800)*, Universitatea Ştefan cel Mare, Suceava, 2000.

Niculina Iacob, Ioan Chindriş, *Şcoala latinistă şi traducerea Bibliei în limba română*, în *Transilvania*, 2013 nr. 5-6, pp. 1-12.

Ionescu 1927: D.G. Ionescu, *Seminarul din Buzău*, București, 1927.

Ion Ionescu, *Petre Ştefan, Tipograful Coresi, logofăt pământean, în Limbă şi literatură. București, XVIII (1968) p. 13-25* (recenzie), în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXVII (1969), nr. 7-8 (iulie-august), pp. 846-851.

Ion Ionescu, *Traduceri şi ediţii ale Sfintei Scripturi în limba română*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an CVI (1998), nr. 1-6 (ianuarie-iunie), pp. 196-209.

Ionescu 1909: Gheorghe Ionescu Buzău, *Viaţa şi activitatea lui Filoteiu, episcopul Buzăului (1850-1860)*, Tipografia Joseph Göbl, Bucureşti, 1909.

Gheorghe Ionescu, *Viaţa şi Activitatea lui Filotei, Episcopul Buzăului, 1850 –1860*, ediţia a II-a, Tipografia „Lupta”, Bucureşti, 1941.

Alexandru Ioniţă, *Tit Simedrea Mitropolitul*, Ex Ponto, Constanţa, 2002.

Ioniță 1988: Viorel Ioniţă, *Biblia lui Şerban Cantacuzino în contextul traducerilor europene*, în *Mitropolia Olteniei*, an XL (1988), nr. 6 (noiembrie-decembrie), pp. 59-67.

Iorga 1901: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, Minerva, Bucureşti, 1901.

Iorga 1904: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, Socec, Bucureşti, 1904.

Iorga 1910: Nicolae Iorga, *Viaţa şi domnia lui Barbu Dimitrie Ştirbei*, Tipografia „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1910.

Iorga 1915a: Nicolae Iorga, *În legătură cu Biblia de la 1688 şi Biblia de la 1667 a lui Nicolae Milescu*, Socec-Suru, Bucureşti, 1915.

Iorga 1915b: *Istoria românilor prin călătorii* (cap. xxi *Alţi călători supt Matei Basarab şi Vasile Lupu*), Socec, Bucureşti, 1915.

Iorga 1926: Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române*, vol. II, Editura librăriei Pavel Suru, Bucureşti, 1926.

Iorga 1928a: Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, vol. I-II, Editura Ministerului de Culte, Bucureşti, 1928.

Iorga 1928b: Nicolae Iorga, *Istoria românilor prin călătorii*, vol. I, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1928.

Irinel 2011: Gheorghe Irinel, *Opera Patriarhului Nicodim Munteanu – izvor de formare morală şi religioasă*, Editura Sf. Nicolae, Iaşi, 2011.

Istrate 1963: G. Istrate, *Caracterul regional al textelor noastre vechi*, în *Studii şi cercetări ştiinţifice*, Academia RPR, Filiala Iaşi, Filologie, an XIV (1963), fasc. 1, pp. 1-17.

Iustin, Patriarhul, *Dosoftei mitropolitul și alte scrieri*, Episcopia Argeşului/Anastasia, 2003.

Ivănescu 1959: G. Ivănescu, *Elemente maramureşene în limba tipăriturilor lui Coresi*, în *Studii şi cercetări ştiinţifice*, Acad. RPR, Filiala Iaşi, Filologie, An. X (1959), fasc. 1-2, pp. 19-32.

Janse 2009: Sam Janse, *„You are My Son”. The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church*, Peeters, Leuven/Paris/Walpole, 2009.

Jejř 1988: Jiří Jejř, *The Hussite Revolution*, Orbis Press, Prague, 1988.

Jobes/Silva 2000: Karen Jobes, Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2000.

Constantin Karadja, *Despre lucrul apostolesc al lui Coresi de la 1563*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1924.

Kelly/Mynatt/Crawford 1998: Page Kelly, Daniel Mynatt, Timothy Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Eerdsmans, Grand Rapids – Michigan/Cambridge UK, 1998.

István Keul, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe. Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1521-1691)*, Brill, Leiden/Boston, 2009.

Langlade 1932: Jacques Langlade, *Jean Kochanowski, l'homme*, Paris, 1932.

Lapedatu 1906: A. Lapedatu, *Damaschin - episcopul şi dascălul*, Carol Göbl, Bucureşti, 1906.

Lunt 1976: Horace Lunt, *The Byčkov Psalter*, în *Slovo* (Zagreb), 25-26 (1976), pp. 255-261.

Lupaş 1911: Ioan Lupaş, *Mitropolitul Andreiu Şaguna*, Tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1911.

Maior, 1975: P. Maior, *Scrieri*, Bucureşti, Minerva, 1975.

Manolache 1945: N. Manolache, *Contribuţie la Bibliografia Înalt Prea Sfinţitului Nicodim, Patriarhul României*, în *Glasul Bisericii,* an IV (1945) nr. 13-18, pp. 196-208.

Grigorie Marcu, *Un eveniment bisericesc Biblia din 1968*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXVII (1969), nr. 5-6 (mai-iunie), pp. 483-486.

Grigorie Marcu, *Sfânta Scriptură în limba română. Unele date memorabile*, în *Mitropolia Olteniei*, an IX (1957), nr. 3-4 (martie-aprilie), pp. 149-160.

Grigorie Marcu, *Sfânta Scriptură „în pom românesc" (100 de ani de la apariţia Bibliei lui Şaguna)*, în *Mitropolia Ardealului*, an II (1958), nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), pp. 782-812.

Mareş 1972: Alexandru Mareş, *O nouă Psaltire slavo-română manuscrisă din secolul al XVI-lea*, în *Studii de limbă literară şi filologie* (ed. Ion Gheţie), vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, pp. 259-299.

Mareş 2005: Alexandru Mareş, *Scriere şi cultură românească veche*, Editura Academiei, Bucureşti, 2005.

Mareş 2007: Alexandru Mareş, *Scrierea tainică la români*, Fundaţia pentru Ştiinţă şi Artă, 2007.

Matthews 1950: W.K. Matthews, *Sources of Old Church Slavonic*, în *The Slavonic and East European Review*, vol. 28, no. 71 (Apr. 1950), pp. 466-485

Mazilu 1999: Dan Horia Mazilu, *Introducere la Opera lui*

Antim Ivireanul, Minerva, Bucureşti, 1999.

Mazilu 1976: Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*, Minerva, Bucureşti, 1976.

Mazilu 1997: Dan Horia Mazilu, *Dosoftei înnoitorul*, în *Armonia*, an V (1997), nr. 1 (18), pp. 12-13.

Veniamin Micle, *Despre Mitropolitul Dosoftei inedit*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXVIII (1976), nr. 5-6 (mai-iunie), pp. 463-465.

Mihăescu 1966: Haralambie Mihăescu, *Influenţa grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.

Mihăilă 2014: Alexandru Mihăilă, *Non-Septuagintal Influences on the Bucharest Bible of 1688*, în *Text şi discurs religios*, vol. VI (2014), pp. 15-26.

Mihăilă 2009: Alexandru Mihăilă, *Balaurul „Jucăuş". Despre Psalmul 103. 27*, în *Ziarul Lumina*, 6 august 2009.

Mihăilă 1972: G. Mihăilă, *Contribuţii la istoria culturii şi literaturii române vechi*, Minerva, Bucureşti, 1972.

Mihoc 1990: V. Mihoc, *Antim Ivireanul şi contribuţia sa la desăvârşirea formei textelor biblice româneşti*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an CVIII (1990), nr. 1-2, pp. 169-194.

Mironescu 1929: Athanasie Mironescu, *Un Psalm din Psaltirea trad. de Păr. Gala Galaction*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 47 (1929), nr. 5 (578), mai, pp. 469-474.

Mironescu 1931: Athanasie Mironescu, *Psaltirea tradusă din evreeşte de preoţii V. Radu şi Gala Galaction*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an XLXIX (1931), nr. 10 (octombrie), pp. 649-660; nr. 11 (noiembrie), pp. 750 -762.

Nicolae Mladin, *Samuil Micu Clain despre dezbinarea Bisericilor şi despre posibilitatea reunirii lor, în Mitropolia Ardealului*, an II (1958), nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), pp. 829-848.

Moceanu 2003: Ovidiu Moceanu, *Teologie şi Filologie, Andrei Şaguna vs. Ion Heliade Rădulescu*, Paralela 45, Piteşti, 2003.

Molin 1966: Molin, V., *Unde a învăţat Antim Ivireanul meşteşugul de 'Typarnic'*, în *Glasul Bisericii*, XXV (1966), nr. 9-10,

pp. 839-844.

Moraru 2001: Mihai Moraru, *Locul Psaltirii de la Alba Iulia (1651) între traducerile româneşti ale Cărţii Psalmilor*, în *Psaltirea Alba Iulia 1651-2001*, Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, pp. 37-45.

Sigmund Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship* (tr. R. Ap.-Thomas), Eerdsmans, Grand Rapids/Cambridge, 2004.

Mozley 1905: F. W. Mozley, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew*, Cambridge University Press, 1905.

Munteanu 2008: Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, 2008.

Munteanu 2012: Eugen Munteanu, *Tradiţia biblică românească. O prezentare sintetică*, în *Anuarul de Lingvistică şi Istorie Literară*, LII (2012), Bucureşti, pp. 11-37.

Murdock 2000: Graeme Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660. International Calvinism and Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

Neaga 1970: N. Neaga, *Psaltirea românească din 1570 – 400 de ani de la tipărirea ei*, în *Mitropolia Ardealului*, 1970, nr. 4-6, pp. 257-261.

Eugen Negrici, *Expresivitatea involuntară*, Cartea Românească, Bucureşti, 1977.

Eugen Negrici, *Iluziile literaturii române*, Cartea Românească, Bucureşti, 2008.

Nicodim 1928: Nicodim Munteanu, *Răspuns unei critici*, *în Biserica Ortodoxă Română*, seria III, anul XLVI (1928), nr. 3 (martie), pp. 264-270.

N.I. Nicolaescu, *Scurt Istoric al Traducerii Sfintei Scripturi. Principalele Ediţii ale Bibliei în Biserica Ortodoxă Română*, în *Studii Teologice*, Seria a II-a, an XXVI (1974), nr. 7-8 (septembrie-octombrie), pp. 489-521.

Nida 1964: Eugene A. Nida, *Towards a Scrience of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, E.J. Brill, Leiden, 1964.

Nifon 1851: Nifon Mitropolitul, *Tipic bisericesc*, Tipografia lui Anton Pann, Bucureşti, 1851.

Odobescu 1924: Al. Odobescu, *Psaltirea lui Coresi*, Steinberg, Bucureşti, 1924.

Olariu 2003: V. Olariu, *Studiu lingvistic asupra textului Bibliei de la Sankt Petersburg*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, Iaşi, 2003 (teză de doctorat).

Oniţiu 1912: Oniţiu, V. *Din cele trecute vremi… Însemnări despre începuturile graiului, culturii şi literaturii neamului românesc,* Concordia, Arad, 1912.

Onu 1987: Liviu Onu, *Şi totuşi, Spătarul Nicolae Milescu. O problemă controversată de paternitate literară*, în *Revista de istorie şi teorie literară*, an XXXV (1987), nr. 3-4 (iulie-decembrie), pp. 239-242.

The Oxford Dictionary of the Christian Church (ed. F.L. Cross, E.A. Livingstone), Clarendon Press, 2005.

The Oxford Handbook of The Psalms (ed. William Brown), University Press, 2014.

John Owen, *History of the Origin and first Ten Years of the British and Foreign Bible Society*, London, 1816.

Paşca 1956: Şt. Paşca, *Contribuţii la istoria începutului scrisului românesc*, în *Cercetări de lingvistică*, an I (1956), pp. 79-90.

Pava 1959: R. Pava, *Criptograma din Psaltirea Scheiană,* în *Studii şi Materiale de Istorie Medie*, III, 1959, pp. 365-372.

Eugen Pavel, *Cartea Sfântă*, în Biblioteca Bucureştilor, an VI, nr. 2, pp. 8-12.

Eugen Pavel, *The Slavonic Model* Versus *the Latin Model in the Romanian Biblical Texts*, în *Dacoromania*, serie nouă, an XIX (2014), nr. 1, pp 82-98.

Panaitescu 1965: P.P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1965.

Păcurariu 1994: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II-III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994.

Pells 1911: S. F. Pells, *Lectures on the texts of the Bible and our English translations*, Simpkin, London, 1911.

Pentiuc 2014: Eugen Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York, 2014.

Picioruş 2014: Gianina Maria-Cristina Picioruş, *Utilizarea Psaltirii în Didahiile lui Antim Ivireanul,* în colecţia *Studii literare*, vol. I, *Teologie pentru azi*, Bucureşti 2014, pp. 20-93.

Piru 1970: Alexandru Piru, *Istoria literaturii române. Vol. I, Perioada veche.* Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970.

Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocşi, ctitori de limbă si cultură românească*, IBMBOR, Bucureşti, 1977.

Antonie Plămădeală, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, IBMBOR, Bucureşti, 1981.

Antonie Plămădeală, *Mitropolitul Ardealului, Andrei Şaguna – „mare şi rar bărbat al naţiunii române”*, în *Revista Teologică*, serie nouă, an III (75), 1993, nr. 2 (aprilie-iunie), pp. 25-29.

Antonie Plămădeală, *Biblia de la Bucureşti. Cine a făcut traducerea?* în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCVI (1978), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 1004-1019.

Pop 1962: G. T. Pop, *Biblia în traducerea lui Nicolae Milescu*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXX (1962), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 958-963.

Popea 1879: Nicolae Popea, *Archiepiscopul şi metropolitul Andreiu Baron de Şaguna*, Tipariul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1879.

Popescu 1945: Teodor Popescu, *Opera Scrisă a Înalt Prea Sfinţitului Patriarh Nicodim*, în *Glasul Bisericii*, an IV (1945), nr. 13-18, pp. 129-131.

Stanley Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Lang, New York/Bern/Frankfurt/Paris, 1989.

Pound 1954: *Literary Essays of Ezra Pound* (ed. T.S. Eliot), Faber&Faber, London, 1954.

Puşcariu 1930: Sextil Puşcariu, *Istoria literaturii române. Epoca veche,* Krafft&Drotleff, Sibiu, 1930.

Prayer 2006: *Prayer Book/Προσευχηταρι*, Greek Orthodox Metropolis of Toronto, 2006.

Prelipcean/Neaga/Bârna/Chialda 2003: V. Prelipcean, N. Neaga, Ghe. Bârna, M. Chialda, *Studiul Vechiului Testament pentru Facultăţile de Teologie*, Renaşterea, Cluj-Napoca, 2003.

Regleanu 1941: M. Regleanu, *Contribuţii la cunoaşterea*

episcopului de Râmnic, Damaschin, în *Hrisovul*, I (1941), pp. 442-449.

Robertson 1996: Edwin Robertson, *Taking the Word to the World. 50 Years of the United Bible Societies*, Thomas Nelson, Nashville/Atlanta/London/Vancouver, 1996.

Roe 1965: James Moulton Roe, *A History of The British and Foreign Bible Society 1905-1954*, BFBS, London, 1965.

Roman, 1974a: A. Roman, *Contribuţii la problema unificării limbii române literare (în legătură cu ediţiile româneşti din secolul al XVIII-lea ale 'Psaltirii'*, din *Limba Română*, an XXIII (1974), nr. 1, pp. 13-24.

Roman 1974b: A. Roman, *Psaltirile româneşti din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Probleme de filiaţie*, în *Limba Română*, an. XXIII (1974), nr. 3, pp. 233-242.

Rosetti 1947: *Mélanges de linguistique et de philologie,* A. Rosetti (ed.), Einar Munkegaard, Copenhagen/Institutul de Linguistică Română, Bucureşti, 1947.

Rosetti 1968: Alexandru Rosetti, *Istoria limbii române de la origini pînă la secolul al XVII-lea*, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968.

Rudis Indigestaque Moles or Suspicions of the Tendency of the Present Bible Society, Most Humbly Submitted to The Episcopal Bench, by a Minister of the Establishment, London, 1812.

Rules 1906: *Rules for the Guidance of Translators, Revisers & Editors Working in Connection with the British and Foreign Bible Society*, London, BFBS, 1906 – şi de celelalte ediţii ale epocii: 1900, 1917, 1925, 1932.

Sacerdoţeanu 1960: A. Sacerdoţeanu, *Tipografia Episcopiei Râmnicului 1705-1825*, în *Mitropolia Olteniei*, an XII (1960), nr. 5-6, pp. 291-349.

John H. Sailhamer, *The Translational Technicque of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3-41*, Lang, New York/Bern/Franfurt/Paris, 1990.

Savelovici 2012: Anton Savelovici, *Textul Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă Română*, Valahia&Bibliotheca, Târgovişte, 2012.

Săsăujan 2005: Mihai Săsăujan, *Biserică greco-neunită sau Biserică greco-răsăriteană? Consideraţii istorice şi eclesiologice ale episcopului Andrei Şaguna la mijlocul secolului al XIX-lea*, în *Studii Teologice*, seria III an I (2005), nr. 2, pp. 27-41.

Sbiera 1885: *Codicele Voroneţean* (ed. şi postfaţă G. Sbierea), Editura Academiei, Bucureşti, 1885.

Sbiera 1897: I. G. Sbiera, *Mişcări culturale şi literare la românii din stânga Dunării în răstimpul de la 1504-1714,* Tipografia R. Eckhardt, Cernăuţi, 1897.

Schenker 1995: Alexander Schenker, *The Dawn of Slavic. An Introduction to Slavic Philology*, Yale University Press, New Haven/London, 1995.

Schwartz 1955: W. Schwartz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, University Press, Cambridge, 1955.

Iuliu Scriban, *Biblia cuceritoare*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LVIII (1940), nr. 1-2 (ianuarie-februarie), pp. 46-48.

Gheorghe Secaş, *Biblia sau Sfânta Scriptură 1968* (recenzie), în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXXVII (1969), nr. 7-8 (iulie-august), pp. 845-846.

W.E. Shewell-Cooper, *Plants and Fruits of the Bible*, Darton, Longman&Todd, London, 1962.

Simonescu 1974: Dan Simonescu, *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei*, în *Mitropolia Olteniei*, an XXVI (1974), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp.738-746.

Simonescu 1959: Dan Simonescu, *Scriitorul Nicolae Milescu – la 250 de ani de la moartea lui*, în *Glasul Bisericii*, an XVIII (1959), nr. 1-2 (ianuarie-februarie), pp. 115-126.

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în sesiunea ordinară a anului 1967. Spicuiri din sumarul şedinţelor de la 3, 4 şi 5 iunie 1967, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXXV (1967), nr. 5-6 (mai-iunie), pp. 641-652.

Sporiş 2015: Valerica Sporiş, *I. Heliade Rădulescu – Biblia Sacra. Abordare stilistică*, în *Text şi discurs religios,* 7/2015, 327-336.

Stanciu 2014: Antim, Ivireanul, *Scrisori* (ed. Mihail Stanciu și Gabriel Ștrempel, prefaţă de Stanciu), Basilica, București, 2014.

Stănculescu 1968: Nela Stănculescu, *Mitropolitul Dosoftei, 250 de ani de la moartea sa*, în *Glasul Bisericii*, an XXVII (1968), nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), pp. 1193-1197.

Steer 2004: Roger Steer, *Good News for the World. 200 Years of Making the Bible Heard: the Story of Bible Society*, Monarch Books, Oxford/Grand Rapids, 2004.

Studii de limbă literară şi filologie (ed. I. Gheţie, L. Sfârlea, F. Şuteu, M. Combiescu), Editura Academiei, Bucureşti, 1969.

Şerbănescu 1988: Nicolae Şerbănescu, *Biblia de la Bucureşti. Trei sute de ani de la apariţie (1688-1988)*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an CVI (1988), nr. 9-10 (septembrie-octombrie), pp. 70-82.

Şerbănescu 1965: N. Şerbănescu, *Episcopii Argeşului*, în *Mitropolia Olteniei*, an XVII (1965), nr. 7-8, pp. 602-630.

Şerbănescu 1980: Niculae Şerbănescu, *Trei sute de ani de la tipărirea la Iaşi a „Psaltirii de-nţăles a Sfîntului Înpărat Proroc David" de către Mitropolitul Dosoftei al Moldovei 1680 – 11 aprilie – 1980*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an XCVII (1980), nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), pp. 1159-1172.

Şesan 1959: Milan Şesan, *Introducerea limbii române în biserică*, în *Studii Teologice,* 1959, nr. 1, pp. 57-61.

Ştrempel 1955: Gabriel Ştrempel, *Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea*, în *Studii şi cercetări de bibliologie*, I (1955), pp. 15-42.

Ştrempel, 1997: G. Ştrempel, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1997.

Tappe 1968: E. D. Tappe, *Rumania and the Bible Society until the Crimean War*, în *The Slavonic and East European Review*, vol. 46, nr. 106 (Jan. 1968), pp. 91-104.

Silviu Tatu, *The Qatal/Yiqtol (Yiqtol/Qatal) Verbal Sequence in Semitic Couplets. A Case Study in Systemic Functional Grammar with Applications on the Hebrew Psalter and Ugaritic Poetry*, Gorgias Press, New Jersey, 2008.

Teodorescu, 1960: Barbu Teodorescu, *Episcopul Damaschin şi contribuţia sa la crearea limbii literare române*, în *Mitropolia Olteniei*, an XII (1960), nr. 9-12, pp. 627-645.

Teodorescu 1961a: Barbu Teodorescu, *Circulaţia vechii cărţi*

bisericeşti, în *Biserica Ortodoxă Română*, 1961, nr. 1-2, pp. 169-194.

Teodorescu 1961b: Barbu Teodorescu, *Psaltirea – însemnări bibliografice*, în *Glasul Bisericii*, an XX (1961), nr. 5-6, pp. 496-527.

Teodosie 1999: Teodosie, Snagoveanul, *Cartea Psalmilor şi importanţa ei în viaţa pastoral-misionară a Bisericii*, Universitatea Bucureşti, 1999 (teză de doctorat).

Thackeray 1909: Henry John Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, University Press, Cambridge, 1909.

Tit 1958: Tit, Simedrea, *Evanghelia – carte liturgică în limba română*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an LXXVI (1958), nr. 12, pp. 1112-1119.

Tomaziu 1927: T. Tomaziu, *Noul Testament al Sfinţitului Nicodem*, în *Biserica Ortodoxă Română*, seria II an XLV (1927) nr 12 (561), decembrie, pp. 758-766.

Tulbure 1909: Gheorghe Tulbure, *Activitatea literară a mitropolitului Andrei Şaguna*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1909.

Turdeanu 1939: E. Turdeanu, *Din vechile schimburi culturale dintre români şi Iugoslavia*, în *Cercetări literare* (ed. N. Cartojan), vol. III, Monitorul Oficial, Bucureşti, 1939, pp. 141-218.

Tytler 1813: Alex Fraser Tytler, *Essay on the Principles of Translation*, Nelli & Co, Edinburgh, 1813.

Ţepelea, 1994: G. Ţepelea, *Mineiele de la Râmnic*, în culegerea *Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994, pp. 236-269.

Urechia 1885: V. A. Urechia, *Schiţe de Istoria Literaturei Române,* Tipografia Statului, Bucureşti, 1885.

Ursu 1981: N.A. Ursu, *Un cărturar puţin cunoscut, de la mijlocul secolului al XVII-lea: Daniil Andrean Panoneanul*, în *Cronica*, nr. 43, XVI (821), 23.10.1981, p. 5, 8.

N. A. Ursu, *Contribuţii la istoria culturii româneşti în secolul al XVII-lea*, Editura Cronica, Iaşi, 2003.

N.A. Ursu, *Debutul literar al lui Dosoftei*, în *Limba română*, an XXVI (1977), nr. 6 (noiembrie-decembrie), pp. 607-620.

Ursu 1976: N.A. Ursu, *Dosoftei necunoscut*, în *Cronica,* XI (1976), nr. 6 (523), pp. 4-6.

Ionescu 1948: D.G. Ionescu, *Scarlat Voinescu. Figuri buzoene din Revoluţia de la 1848*, în *Chemarea Buzăului*, an IV (1948), nr. 178 din 13 iunie 1948, p. 2.

Votaw 1896: Clyde Votaw, *The Use of the Infinitive in Biblical Greek*, Chicago, 1896.

Andrzej Walicki, *The Political Heritage of the 16th Century and its Influence on the Nation-building Ideologies of the Polish Enlightenment and Romanticism*, în *The Polish Renaissance in its European Context* (ed. Samuel Fiszman) Indiana University Press/Bloomington and Indianapolis, 1988, pp. 34-60.

Weintraub 1988: Wiktor Weintraub, Kochanowski's Fame, în *The Polish Renaissance in its European Context* (ed. Samuel Fiszman) Indiana University Press/Bloomington and Indianapolis, 1988, pp. 303-321.

David Welsch, *Jan Kochanowski*, Twayne, New York, 1974.

Index de referinţe biblice (după versificaţia ediţiilor sinodale post-1968)

ISAIA

IEREMIA

Cuprins

„Perspectivele de analiză se întretaie şi se completează, în demersul de faţă. Pe un şantier atât de vast, era imposibil să poată fi rezolvate toate problemele ivite de edificarea unui monument lingvistico-teologic precum ar merita *Cartea Psalmilor*. Tot ceea ce se poate face este să se semnaleze problemele delicate ale transpunerii textului discutat în versiunile succesive din spaţiul spiritual românesc. De fapt, autorul lucrării pare că asta şi-a propus: semnalarea problematicii, deşi se avântă deseori în încercări de rezolvare a acestora. Spiritul critic este numai una din calităţile necesare unui cercetător angrenat într-o asemenea încercare sisifică, şi acesta nu-i lipseşte deloc lui Călin Popescu. Concluziile şi propunerile de dezvoltare a subiectului merită toate aprecierile. Obiectivul propus de autor este ambiţios, ca întregul proiect de altfel: pregătirea terenului pentru o nouă revizuire la *Psalmilor*, în veşminte româneşti (*revizuire*, spune cu modestie autorul, nu chiar retraducere integrală), pe baza studiului atent al tuturor aspectelor semnalate în studiul său. Lucrarea este ceea ce şi-a propus să fie: o provocare la adresa specialiştilor."

prof. univ. dr. Petre Gheorghe Bârlea

„Capitolul despre Antim Ivireanul constituie un veritabil florilegiu antimian. Dacă pentru istoricii vâlceni sec. al XVIII-lea este secolul de aur al culturii vâlcene tocmai datorită întronării tiparului de către Antim, pentru aceştia cuvinte de mulţumire şi laudă adresate ierarhului ctitor mai sunt, iată, de aflat. Pe de altă parte, capitolul despre filiaţia traducerilor *britanice* extinde disputa traducerii/editării Sfintei Scripturi în plan european. Un studiu doct şi aplicat, dezinvolt printre texte sacre, *placat* cu o bibliografie a cărei parcurgere conduce gândul către un *labor improbus*."

prof. univ. dr. Petru Pistol

„Problema traducerii *Psalmilor* nu este o chestiune pur filologică şi nici pur teologică, ci are un caracter interdisciplinar. În această cercetare, se vede colaborarea dintre teologie şi filologie, care este una firească, deoarece limba *Psaltirii* s-a născut în tinda Bisericii, şi cei care au predat-o au fost preoţii."

pr. prof. univ. dr. Emilian Corniţescu